GIOELE SOLARI

Lib. doc. di Filosofia del diritto nella Rª Università di Torino

LA SCUOLA

DEL

DIRITTO NATURALE

NELLE

dottrine etico-giuridiche dei secoli XVII e XVIII

TORINO
FRATELLI BOCCA EDITORI
LIBRAI DI S. M. IL RE D'ITALIA

ROMA Corso. 216 — MILANO Corso Vittorio Em., 21 — FIRENZE F. Lumachi Succ.

Deposit. gener. per la Sicilia: O. FIORENZA, *Palermo*

1904

LA SCUOLA DEL DIRITTO NATURALE

NELLE DOTTRINE ETICO-GIURIDICHE DEI SECOLI XVII E XVIII

---

§ 1.

Generalità.

SOMMARIO: 1. Scienza e filosofia nel XVII secolo — 2. La filosofia e la riforma cartesiana — 3. Le scienze morali e l'indirizzo razionale — 4. Caratteri proprî dei sistemi metafisici — 5. Valore e significato della scuola del diritto naturale — 6. Il rapporto tra morale e diritto secondo la scuola del diritto naturale.

1. — La rinnovazione delle scienze giuridiche e sociali fu il grande lavoro del secolo XIX: essa seguì l'applicazione dell'indagine storica e positiva allo studio dei fatti morali e sociali. Le condizioni però che prepararono e resero possibile una tale rinnovazione devono rintracciarsi nel periodo metafisico delle scienze morali che segna il risveglio dell'intelletto umano in traccia di nuove direzioni all'infuori delle premesse teologiche e dogmatiche. Le grandi idealità etico-giuridiche che vediamo affermarsi e svolgersi nel campo dei fatti colla Rivoluzione Francese trovano la loro elaborazione astratta e ideale nei sistemi filosofici che sbocciarono varî e numerosi in quell'epoca di rara fecondità intellettuale che abbraccia i secoli XVII e XVIII. Lo spirito anti-teologico penetrava allora nelle manifestazioni del pensiero nella sua duplice direzione, la scientifica e la filosofica; ma nonostante questo carattere co-

mune, per molti altri rispetti filosofia e scienza tendevano a distinguersi e a contrapporsi, generandosi tra esse un contrasto che solo in epoca vicina a noi doveva comporsi. L'origine e i motivi del contrasto devono rintracciarsi nella distinzione accentuata da Cartesio tra la *mens* e la *res extensa*, tra lo studio della materia di cui si occupavano sopratutto le scienze e lo studio dello spirito che parve costituire il campo proprio della speculazione filosofica. Fin dal loro primo costituirsi le scienze bandirono ogni apriorismo teologico e razionale; esse si mantennero rigorosamente empiriche, oggettive, analitiche, nè intesero l'importanza e la necessità di una generalizzazione filosofica dei loro risultati. Del resto nè lo sviluppo delle scienze era tale da comportare una filosofia naturale, nè l'indirizzo metafisico e razionale della filosofia poteva conciliarsi colle tendenze materialistiche della scienza. La separazione della scienza dalla filosofia non era che la espressione della concezione dualistica dell'uomo e della sua natura, concezione che Cartesio e sul suo esempio i cultori delle scienze naturali accentuavano, certamente nell'intento di sfuggire alla sospettosa vigilanza della Chiesa. Sta di fatto che dal 600 in poi le scienze incontrarono sempre minori resistenze da parte della Chiesa: ciò deve in gran parte attribuirsi alla cura gelosa dei loro cultori di condurre l'indagine scientifica con metodo rigorosamente obbiettivo evitando ogni discussione sulle cause prime dei fenomeni studiati nonchè sulle conseguenze ultime per le quali dal campo solido e sicuro della scienza si passava nel campo infido e pericoloso della filosofia. La scienza potè solo affermarsi e svolgersi assumendo veste e significato anti-filosofico.

2. — La rinnovazione della filosofia iniziata da Cartesio deve intendersi in un senso ben diverso da quello con cui fu intesa la rinnovazione della scienza, così come l'anima che formava il presupposto della filosofia era concepita come un principio sostanzialmente diverso dalla materia, oggetto dell'indagine scientifica. Mentre nelle scienze della natura contro l'autorità

non pur della fede ma della ragione stessa prevalse l'autorità del fatto osservato, nella filosofia la ragione sola non sorretta nè dalla rivelazione nè dall'esperienza sensibile diveniva criterio di verità. Lo spirito per altro della riforma cartesiana era profondamente sovvertitore: per essa la metafisica razionale assurgeva al grado di scienza prima, sostituendosi alla teologia nel fornire alle altre scienze i principî primi: scossa la cieca fede nell'autorità, le tendenze razionaliste e critiche dell'intelletto umano potevano affermarsi in una serie indefinita di sistemi. Le conseguenze della riforma cartesiana passarono inavvertite finchè essa non uscì dal dominio teoretico e metafisico: nè si deve dimenticare che il metodo cartesiano rigorosamente deduttivo ricordava nella forma lo scolastico, e della scolastica era conservata la concezione psicologica. Il carattere innovatore della riforma cartesiana cominciò a farsi palese nelle sue applicazioni alle scienze morali.

3. — I nuovi metodi in uso nelle scienze fisiche non si comprendeva come potessero applicarsi alla scienze morali. Tali metodi parvero proprî delle scienze il cui oggetto era la natura, in guisa che alle stesse menti più spregiudicate e indipendenti da preconcetti teologici non balenò l'idea, famigliare nei tempi moderni, di considerare le scienze morali alla stregua delle scienze fisiche e naturali. A ciò si opponeva la concezione psicologica dell'anima sostanziale, fornita di facoltà intellettive e volitive, fondamento delle scienze teoretiche e pratiche. Tale dottrina psicologica continua ad essere la premessa delle concezioni etico-giuridiche che si originarono dalla riforma cartesiana. Nel 700 nel sistema del Wolff, che riassume il lavoro filosofico anteriore, la psicologia figura ancora pressochè inalterata nelle sue basi tradizionali. Si comprende quindi come le scienze morali dovessero assumere veste e carattere metafisico e colla filosofia trasformarsi sulle basi del razionalismo critico. Troviamo pertanto due elementi nelle discipline morali e giuridiche dei secoli XVII e XVIII: un elemento tradizionale costituito dalla concezione psicologica

dell'anima e delle facoltà concepite come forze generatrici di tutti i fatti dello spirito: un elemento nuovo, implicito nella riforma cartesiana, secondo cui la ragione umana era fatta capace di trovare i principî delle scienze dello spirito all'infuori della religione e dell'autorità. È bene però fin d'ora notare che assai prima della riforma del metodo filosofico per opera di Cartesio, le scienze giuridiche, sotto l'influsso delle condizioni storiche e sociali mutate, avevano iniziato la loro trasformazione in senso razionale.

4. — Le scienze morali nel loro primo costituirsi a scienze autonome e indipendenti mostrarono la spiccata tendenza a modellarsi sulle scienze matematiche e geometriche. Il carattere deduttivo di queste scienze, la forza di evidenza che scaturiva dalle loro premesse e dimostrazioni, le rendeva particolarmente attraenti in un'epoca in cui la speculazione andava razionalizzandosi. Meglio di ogni altra scienza esse mostravano la forza e la potenza dell'intelletto umano, fatto capace di costruire colle sole sue forze un edificio mirabile per precisione, simmetria, eleganza. Parve che un analogo procedimento potesse applicarsi alle scienze dello spirito e che bastasse andar in cerca di idee chiare e distinte per trarre da esse un sistema filosofico capace di resistere agli assalti del dubbio e della critica. E per circa due secoli assistiamo a una singolare fioritura di sistemi metafisici, che hanno comune fondamento l'ipotesi, essere le leggi dello spirito umano e collettivo generalizzazioni conseguite mediante lo studio dei fatti della coscienza individuale e collettiva. Si definisce l'uomo, lo Stato, la società, il diritto, il bene supremo astrattamente all'infuori della realtà psicologica e storica: per lo più il principio da cui si move risponde al consentimento universale o si fonda sulla osservazione interiore e necessariamente unilaterale dello spirito umano: talvolta gli stessi principî tradizionali, spogliati di ogni veste dogmatica servono di fondamento alla deduzione che procede rigorosa sdegnando il controllo e la verifica dei fatti. La struttura logica e sistematica è costante

carattere al quale si riconosce la dottrina metafisica, che si presenta in un numero grande di sistemi, riflettenti le variabili condizioni d'animo e di mente dell'autore; lo stesso principio si presenta in forme e gradazioni diverse per il concorso di cause soggettive indefinibili. La potenza dell'intelletto misura l'altezza talvolta vertiginosa delle concezioni metafisiche, che procedono, sotto l'azione della logica interna che le incalza, senza limiti prestabiliti, senza freni di sorta.

A noi è facile rilevare l'errore di tali costruzioni metafisiche. Come già Aristotele e più ancora gli Scolastici, i metafisici del secolo XVII facevano consistere la conoscenza nella generalizzazione logica, la quale consiste nel ricondurre un concetto più determinato a un concetto meno determinato ma più esteso. Per essi, dice il Masci (1), la serie logica dei concetti e la serie reale coincidono e l'universale è causa. Tale generalizzazione ha come risultato un astratto, un genere, un'entità mentale che contiene meno dei particolari dai quali è astratto e come tale non può servire a intendere e spiegare la realtà complessa e concreta. Ben diversamente procede la generalizzazione nelle matematiche e nelle scienze naturali: le formule matematiche e le leggi scientifiche sono generalità comprensive, cioè non contengono meno ma più delle formule che ne derivano, o dei casi particolari da cui le leggi sono indotte. Il diritto di natura, l'uomo di natura, lo Stato e la società di natura sono le idealità astratte da cui trassero alimento i sistemi etico-giuridici dei secoli XVII e XVIII.

5. — Sarebbe però errore paragonare le discussioni sul diritto naturale con quelle scolastiche sui generi e le essenze delle cose. Le teorie sul diritto naturale acquistavano un valore speciale per l'epoca in cui sorsero, per le condizioni sociali e politiche che le generarono, per le conseguenze che ne derivarono. Tali teorie non erano nè vane nè inutili: esse erano l'espressione di bisogni reali, di tendenze prepotenti, di

(1) Masci, *Logica*, (Napoli, Pierro, 1899) p. 237-238.

istinti mal repressi di rivolta, di reazione contro il passato: esse affermavano la volontà di sciogliersi per ciò che riguarda la vita morale e giuridica dalle tradizioni, dall'influenza oppressiva dello Stato e della Chiesa, alleati a danno dell'individuo e della sua libertà esterna e interna: esse nascondevano un'idealità vivamente sentita che tendeva a tradursi nel dominio del reale: in esse si sente l'eco dell'anima moderna che sdegna i vincoli creati dal privilegio o dall'interesse, che astrae dalla realtà oppressiva e anela a un sogno lontano di uguaglianza, di felicità, di pace. Sotto questo aspetto la dottrina del diritto naturale è in sommo grado significativa e può essere studiata con utilità e interesse anche nei tempi nostri non foss'altro per la corrispondenza con le odierne idealità sociali che preparano, come quella, nuove condizioni del vivere collettivo.

6. — Colla scuola del diritto naturale acquista particolare importanza la questione dei rapporti tra la morale e il diritto. Sotto le parvenze di una discussione teorica essa implicava una grave questione di indole politica, dalla cui soluzione dipendeva il raggiungimento di quelle idealità che costituivano la ragion d'essere della scuola del diritto naturale. Il terreno per una separazione della morale dal diritto era stato preparato dalla Chiesa stessa, la quale per le sue finalità religiose richiamando di continuo l'individuo alla spontaneità e alla indipendenza della vita interiore da ogni costringimento esterno, aveva efficacemente contribuito ad acuire il senso della personalità e della resistenza contro qualsiasi imposizione di autorità esterna fosse essa ecclesiastica o politica. Il movimento protestante intese appunto a emancipare la coscienza individuale dalle imposizioni arbitrarie della Chiesa romana. Se la Riforma fu da un lato un grido di protesta contro gli abusi di autorità compiuti dalla Chiesa a danno di quella libertà di critica che anche in materia religiosa deve essere riconosciuta all'individuo, la scuola del diritto naturale insorse dal canto suo contro le pretese dello Stato di invadere

colle sue leggi il campo riservato alla religione e alla morale, di penetrare cioè in quella sfera di interiorità che deve essere sottratta all'azione dello Stato e del diritto come quella che costituisce la garanzia dell'individuo e della sua libertà interiore contro lo Stato. La scuola del diritto naturale intuì che nella questione dei rapporti tra diritto e morale era implicita quella dei rapporti tra l'individuo e lo Stato, e tale questione in un'epoca in cui l'individuo scendeva in lotta contro lo Stato in difesa dei cosidetti diritti naturali, che erano in realtà i diritti di personalità, assumeva significato particolare.

Ciò serve in parte a spiegare l'importanza assunta dalle dottrine giuridiche su quelle strettamente morali e teologiche nei secoli XVII e XVIII. I principî morali non erano in discussione, nè si vagheggiavano riforme morali: la morale evangelica rispondeva pur sempre alla coscienza etica generale: e se troviamo per parte dei filosofi tentativi diretti a dare alla morale un fondamento razionale, bisogna riconoscere che tali tentativi non riuscirono a scuotere la base dogmatica della morale, in ordine alla quale la Chiesa, fosse cattolica o protestante, continuò a esplicare un'azione decisiva e quasi incontrastata. La questione dell'epoca più che morale era politica e sociale; la Chiesa stessa più non poteva opporre efficace resistenza al sorgere di nuove teorie tendenti a delimitare l'azione dello Stato nei suoi rapporti coll'individuo. Qualunque sia il giudizio che sull'opera della scuola del diritto naturale si può arrecare, sarà pur sempre per essa titolo esclusivo di merito l'aver efficacemente contribuito a quel processo di differenziazione per cui il diritto distinguendosi non pur dalla religione ma anche dalla morale, ha acquistato un suo contenuto specifico. Epperò a nostro credere il valore e il significato delle dottrine etico-giuridiche sorte nei secoli XVII e XVIII è misurato dal grado con cui seppero tale distinzione porre e accentuare.

---

§ 2.

Cenni sulla concezione etico-giuridica del Medio Evo e del Rinascimento.

SOMMARIO: 7. La concezione etico-giuridica nel Medio Evo — 8. nella filosofia scolastica — 9. in Dante — 10. Predominio e decadenza della dottrina morale scolastica — 11. Il Rinascimento in ordine alla morale — 12. L'ideale morale della Riforma — 13. Il Rinascimento e la Riforma in ordine alle scienze giuridiche — 14. La formazione degli Stati moderni e i giureconsulti filosofi — 15. La scienza del diritto naturale — 16. Il rapporto tra morale e diritto nei cultori del diritto naturale — 17. Classificazione dei sistemi metafisici.

7. — La società medievale traeva dai vasti concetti della Chiesa e dell'Impero il suo significato e il progresso sociale dell'epoca si spiega colla storia dei rapporti tra questi due principî, che riproducevano alle menti in più vaste proporzioni i rapporti che tra anima e corpo si stabiliscono nell'individuo. Tali concetti se da un lato tendevano a unificare i discordi elementi dalla fusione dei quali doveva formarsi la civiltà moderna, dall'altro rappresentavano la duplice autorità, civile e religiosa, da cui prendeva norma la vita degli individui e degli Stati. Il rapporto tra il Papa e l'Imperatore, che si volle considerare come una estensione del principio spirituale e corporeo e che si presenta nel Medio Evo sotto le forme più svariate, si traduce in ordine alle scienze morali nel rapporto tra morale e diritto, di cui l'una è l'espressione della volontà divina, l'altra della volontà umana.

Le dottrine morali e giuridiche del Medio Evo riflettono nel loro svolgimento i contrasti che dividevano il potere ecclesiastico e civile: entrambi i poteri cercarono nella lotta un appoggio nel passato, la Chiesa rivestendo le sue dottrine con forme tolte alla filosofia aristotelica, l'Impero fondando le sue pretese sulla giurisprudenza romana (1). Teologi e giuristi lavorarono quindi alla formazione di un sistema di dottrine

(1) Carle, *Vita del diritto*, 2ª ediz., pag. 226.

che mentre regolavano i rapporti di coesistenza tra le due autorità, servissero di norma alla condotta degli individui e degli Stati. S. Tommaso e Dante personificano in sè le due correnti e diedero alla morale e al diritto un significato rispondente al modo diverso con cui intendevano il rapporto tra Chiesa e Impero.

8. — S. Tommaso riassunse nell'opera sua monumentale tutti gli sforzi della Scolastica diretti a conciliare il Cristianesimo colla filosofia, la rivelazione colla ragione, lo spirito colla materia, la terra col cielo. Ma tale conciliazione suona per S. Tommaso subordinazione e talvolta sacrificio e disconoscimento dei diritti della ragione, degli interessi umani e civili alle esigenze religiose e teocratiche. Ciò deve dirsi sopratutto in ordine alle scienze morali, che dovendo tradurre nel fatto gli ideali cristiani, abbisognavano di un fondamento saldo ed incrollabile. La volontà divina è fonte per gli scolastici di ogni moralità pubblica e privata. Il rapporto tra religione e morale non destò interesse di sorta nel Medio Evo, tanto era universalmente radicata l'opinione che la morale doveva trarre dalla religione il suo fondamento, le sue sanzioni: gli stessi avversarî più risoluti della Chiesa non sollevarono dubbi al riguardo. Il còmpito della filosofia in ordine alla morale si riduceva pertanto a dar forma e veste razionale alle massime evangeliche, e tale fu il lavoro compiuto da Tommaso, le cui dottrine morali mentre dominarono incontrastate nel Medio Evo, sono destinate ad esser in ogni tempo abbracciate da quanti non vogliono appagare la ragione col sacrificio delle credenze religiose. Maggiore interesse doveva destare il rapporto tra morale e diritto, come quello che si riconnetteva al dissidio tra potere laico ed ecclesiastico. Non bisogna dimenticare che nel Medio Evo il diritto appariva generalmente come l'espressione della autorità civile, mentre in fatto di morale dominava incontrastata l'autorità della Chiesa. Tale stato di cose provocava un secreto dissidio tra norme giuridiche e morali, dissidio che teologi e difensori dell'Impero cercarono

diversamente di comporre a seconda del loro modo di vedere in ordine alla questione fondamentale dei rapporti tra Chiesa e Impero. S. Tommaso personifica al riguardo la corrente teologico-scolastica. In coerenza al principio della subordinazione del corpo all'anima, degli interessi civili ai religiosi, egli subordina e sacrifica il diritto alle esigenze della morale e indirettamente della religione. Le leggi morali e giuridiche procedono dalla stessa fonte, ossia dalla legge eterna o divina e non differiscono che per la natura dei rapporti ch'esse sono rispettivamente chiamate a regolare. Mentre la morale si rivolge all'interno dell'uomo ne regola le azioni in ordine allo scopo finale della salute eterna, la legge umana e civile è chiamata a regolare i rapporti che si stabiliscono tra gli uomini nella vita terrena e deve agevolare il raggiungimento degli scopi etici e religiosi: essa deve sempre giustificarsi nei rispetti della morale e della religione. Disgiunto dalla morale, il diritto, come ramo staccato dal tronco, perde ogni valore e significato. A queste dottrine etico-giuridiche corrisponde la concezione dello Stato e delle sue funzioni. Gli Scolastici davano al concetto dello Stato un contenuto etico, in quanto esso colla sua azione doveva servire agli interessi della morale, che erano quelli della religione. Le tendenze teocratiche della Chiesa trovavano nelle dottrine di S. Tommaso il loro fondamento più saldo, la loro più perfetta giustificazione.

9. — L'armonia ideale che S. Tommaso stabiliva tra la morale e il diritto, nel fatto si risolveva in un aperto contrasto. I legistatori si vedevano costretti nel loro interesse e nell'interesse dello Stato a sancire norme che obbedendo alle mutevoli condizioni della politica, contraddicevano spesso ai precetti della morale. La forza delle cose, le esigenze della vita pratica concorsero a mantener viva quella corrente laica e secolare che, formata dai giuristi e dagli interpreti del diritto romano, impegnò la lotta contro la Chiesa in difesa dei diritti dello Stato e dell'autorità civile. Tale corrente trovò in Dante Alighieri il suo filosofo. Tra le due correnti, eccle-

siastica e laica, di cui l'una disconosceva i diritti della ragione e della società civile, l'altra troppo servile alla tradizione romana non era riuscita a raccogliere a sistema le sue dottrine, Dante si interpose sovrano. Come nel suo poema aveva cercato di conciliare gli interessi del corpo con quelli dello spirito sulla base della mutua indipendenza e correlazione, così nel risolvere la questione dei rapporti fra i due poteri egli mette in rilievo l'azione morale della Chiesa di fronte a quella dello Stato, la cui attività si esplica sopratutto mediante il diritto. Nel campo morale Dante, se si toglie qualche fugace accenno ad una morale più larga e umana, si mantiene rigorosamente stretto ai principî e alle dottrine scolastiche: ma ciò non fa che accentuare viemeglio la sua indipendenza e originalità di criterio nel trattare la natura del diritto in ordine ai limiti e alle funzioni dello Stato. Dante più che giureconsulto è filosofo del diritto (1); l'importanza della definizione che di questo diede sfuggì forse a lui stesso, certo non fu compresa dai contemporanei e dovettero passare molti secoli prima che per opera del Vico il suo concetto fosse raccolto e sviluppato (2). Per Dante il diritto scaturisce dalle condizioni sociali, esso è un « vinculum humanae societatis » inteso a mantenere tra gli uomini associati l'equilibrio, che le inevitabili disuguaglianze umane tendono di continuo a rompere: esso non ha origini soprannaturali, più che al perfezionamento dell'uomo singolo tende al progresso della società, di cui è norma direttiva la legge, destinata ad attuare quel concetto di misura, di proporzione, di equilibrio che sta a fondamento del diritto. Se da un lato Dante riconosce come precipuo scopo della morale l'attuazione della virtù e nel suo poema si pro-

---

(1) Carle, *Vita del diritto*, 2ª ediz., p. 234.

(2) Così Dante definisce il diritto: « Ius est realis ac personalis hominis ad hominem proportio, quae servata hominum societatem conservat, corrupta corrumpit ». (De Monarchia, II, 5). La legge è da lui definita: « regula directiva vitae »: (id. I, 16) — la giustizia poi è, secondo Dante « quaedam rectitudo sive regula, obliquum hinc inde abiiciens » (id. I, 18).

pone costantemente il perfezionamento interiore dell'uomo, sciogliendolo dai vizii nei quali lo incatena la sua natura animale per sollevarlo verso il cielo e spiritualizzarne le idee, i sentimenti, i costumi, dall'altro egli dà al diritto come scopo l'attuazione della giustizia, che sottrae al novero delle virtù teologiche e intellettuali per ascriverla, sull'esempio dei giureconsulti romani, tra le virtù pratiche e civili, in quanto tende a mantenere fra gli uomini la pacifica coesistenza sulle basi non dell'uguaglianza, ma della proporzionalità. Il carattere oggettivo, umano del diritto è posto in evidenza da Dante di fronte al carattere soggettivo e quasi divino della norma morale. « Non potendo, giustamente osserva il Carmignani, la definizione che Dante dà del diritto convenire al principio morale, per cui un'azione è buona o cattiva in sè stessa, senza relazione ai diritti di alcuno, bisogna concludere che l'Alighieri concepì la differenza razionale tra la morale e il diritto (1) ». Mentre la morale si origina nel profondo della coscienza individuale, il diritto, secondo il concetto di Dante, scaturisce dallo stato di società, nel quale solo si formano que' rapporti, che la legge è chiamata a regolare.

La dottrina giuridica e il compito diverso assegnato alla morale e al diritto, dischiudevano a Dante la via a risolvere il problema politico dell'epoca. Riconosciuto il potere assoluto ed esclusivo della Chiesa in materia di fede e di morale, non poteva negarsi all'Impero e quindi allo Stato il cómpito di attuare la giustizia mediante il diritto e le leggi. Sul fondamento della diversità degli scopi e dei mezzi Dante sostenne l'indipendenza dei due poteri. Nell'età moderna il dissidio tra lo Stato e la Chiesa, spogliato delle forme peculiari che rivestì nel Medio Evo, lasciò apparire quello che realmente in sè celava, il contrasto tra morale e diritto. La confusione tra questi concetti è destinata a generare inconvenienti analoghi

---

(1) Carmignani, *Storia della filosofia del diritto*, Lucca, 1851, Vol. II, p. 96.

a quelli deplorati da Dante in ordine alla confusione del potere laico e religioso; tale corrispondenza accresce valore ai suoi argomenti, alle sue dottrine, le quali possono ancor oggi utilmente concorrere alla soluzione della dibattuta questione.

10. — Il tentativo di Dante di gettar le basi di una filosofia giuridica, non fu coronato da successo: fu l'opera di un genio che precorre i tempi. Il seme però da lui posto, gelosamente custodito per tradizione non interrotta, fu raccolto nell'età moderna e concorse efficacemente allo sviluppo della filosofia etico-giuridica italiana. Dopo lui, le due correnti ripresero ciascuna la propria via; l'ostilità si fece più viva, le differenze più profonde. I giuristi con Bartolo e Baldo si mantennero sopra un terreno esclusivamente pratico, sdegnando le teorie, e rifuggendo da qualsiasi tentativo di raccogliere a sistema filosofico le loro idee. Libero rimase il campo alle teorie etiche e giuridiche di S. Tommaso; la Chiesa dominando sovrana nel campo dei fatti e in quello delle intelligenze finì per creare intorno a sè una legislazione, una scienza e un'arte a base teologica; sull'ordine religioso si volle foggiare non solo l'ordine morale, ma ancora l'ordine giuridico e sociale (1). La teologia scolastica parve assorbire tutte le altre scienze nella propria grandezza. Ma all'occhio dell'osservatore attento non riusciva difficile scoprire nel seno stesso della teologia, il germe della decadenza, dovuta alla esagerazione del principio a cui si informava. Particolarmente dissolvitrice fu l'opera dei Nominalisti nelle scienze morali. Essi erano i difensori dell'indeterminismo etico, in quanto consideravano la volontà assolutamente libera, non mossa nè dalla ragione nè dalla divinità, e riponevano l'eccellenza morale nella conformità tutta esteriore ai precetti religiosi e morali. Per tal modo l'Etica cristiana si laicizzava, nonostante la proclamata obbedienza assoluta in materia religiosa. Duns Scotus e Gu-

(1) Carle, op. cit., p. 239.

glielmo Occam trasportando l'indeterminismo dalla volontà umana alla divina, sostennero che la legge morale non è buona in sè, ma solo in quanto è l'espressione della volontà divina. Tale dottrina finiva nello scetticismo e gettava il discredito sulle credenze religiose. Se la legge morale si fonda sopra un arbitrario e casuale decreto della divinità, viene meno ogni garanzia intorno alla sua immutabilità. D'altro canto a misura che le credenze religiose si facevano esteriori e formali, l'egoismo doveva sostituirsi al supremo principio morale (1). Questa causa di decadenza che scaturiva dal seno stesso della teologia scolastica concorse più che ogni altra a indebolire l'edificio morale che S. Tommaso aveva con tanta sapienza elevato, rendendolo meno resistente a sostenere l'urto degli avvenimenti, che accompagnarono il sorgere dell'età moderna. Il Rinascimento e la Riforma, l'uno sorgendo in opposizione allo spirito cristiano, l'altra oppugnando la stessa autorità della Chiesa in materia di fede, mentre scalzavano la base teologica che componeva ad unità le varie parti della filosofia medievale, determinarono la formazione di nuovi ideali morali, rispondenti ai tempi mutati. L'influenza esercitata dalla Riforma e dal Rinascimento fu diretta rispetto alla morale, indiretta rispetto al diritto, sulle sorti del quale influì più particolarmente un terzo fatto che si svolge contemporaneo ai primi, la formazione dello Stato moderno.

11. — Come dall'acque di Lete uscivano gli uomini ringiovaniti, così gli animi si rinnovarono al contatto dell'antichità pagana. Il Rinascimento fu una rivolta dichiarata contro lo spirito teologico nella scienza e nella vita: esso raccolse intorno a sè tutti gli spiriti che si aprivano ai tempi nuovi, sprezzanti ogni freno intellettuale e morale, in cerca di ideali nuovi, che apparivano all'orizzonte incerti e confusi. Sotto le sembianze di un rinnovamento artistico e letterario, di un amore appassionato dell'antichità classica, il Rinascimento

---

(1) **Wundt**, *Ethik.*, Vol. II, Cap. II, § 4.

nasconde una nuova orientazione della mente umana di fronte ai problemi della natura e della vita.

In ordine sopratutto alle scienze morali, il naturalismo e l'umanesimo sono tra i prodotti più notevoli del Rinascimento. La natura colla ricca varietà de' suoi fenomeni attrasse gli spiriti irrequieti, infiammandoli di sè, e sottraendoli alla contemplazione della vita celeste. La Scolastica aveva trascurato e disprezzato lo studio della natura. Gli spiriti religiosi del Medio Evo guardavano alla natura con un senso di misterioso terrore, quasi presagissero il pericolo che dal penetrarne i misteri potesse derivare alle loro credenze. Ma per l'uomo moderno lo studio della natura fu la palestra nella quale prima si addestrò all'infuori del campo chiuso della Scolastica: tale studio doveva pertanto assumere particolare carattere antireligioso e antiteologico: aprendo la via alle invenzioni e scoperte, costituiva un grave pericolo per il principio di autorità e per la rivelazione.

L'umanesimo accenna alla profonda modificazione che il concetto dell'uomo, della sua natura, della sua finalità subiva nel Rinascimento. Il corpo rivendicava impaziente i suoi diritti da secoli conculcati; le soddisfazioni dei sensi non trovarono più alcun ritegno; un senso nuovo di umanità si diffuse in aperto contrasto coll'ascetismo medievale; la vita terrena non più coordinata colla futura, cessò di apparire un mezzo per acquistare una finalità sua propria. Il desiderio di vivere in un mondo le cui bellezze si svelavano sempre più attraenti allo sguardo, di soddisfare stimoli a lungo repressi epperò indomiti, il ridicolo gettato a larga mano sulle idealità che avevano formato la delizia del Medio Evo, finirono per dar vita al sensualismo morale, più che esposto nei libri praticato nel fatto, al quale non riuscì a sottrarsi neppure la Chiesa. L'Epicureismo nella sua parte meno nobile, e nel suo significato volgare, divenne l'ideale morale del Rinascimento. Quest'ultimo trovò nello stato delle coscienze un terreno predisposto al suo sviluppo, epperò si comprende come la morale,

che nell'intimo della coscienza individuale si inizia e si svolge, dovesse più direttamente risentirne l'azione dissolvitrice.

12. — Anche la Riforma protestante agisce sull'uomo individuo e quindi sulla morale, ma con intendimenti e risultati ben diversi da quelli del Rinascimento.

Riforma e Rinascimento stanno tra loro in rapporto di opposizione. Entrambi sono in aperto contrasto collo spirito medievale, entrambi tendono alla rinnovazione interiore dell'uomo e quindi influiscono più direttamente sulla morale, ma mentre il Rinascimento dissolve, la Riforma compie opera di rigenerazione e di ricostruzione nel campo religioso e morale. Rinvigorire nelle coscienze individuali il sentimento religioso, richiamarlo alle forme vive e schiette dei primi secoli del Cristianesimo, opporsi all'egoismo e al materialismo che animavano il Rinascimento, sciogliere le menti dal giogo della Scolastica e dalla dipendenza della Chiesa di Roma corrotta ed esautorata, tali furono gli intendimenti del movimento protestante. La Riforma pertanto si afferma risolutamente sia in ordine alla concezione etica generatasi dalla Scolastica e accettata dalla Chiesa romana, sia in ordine agli ideali morali ch'erano il portato del Rinascimento: in ordine alla prima, essa tende a umanizzare e a secolarizzare la morale facendola scaturire dall'intimo della coscienza individuale e sottraendola al giogo tirannico della Chiesa: di fronte al secondo tende a spiritualizzare la morale riconciliandola colla religione. Lutero non ripone l'eccellenza morale nell'ascetismo, o nel misticismo, o nella conformità esteriore degli atti alla legge morale, ma nella disposizione della volontà da cui l'atto procede. Una necessità interiore, non l'estrinseca obbedienza alla legge rende l'uomo morale: la sfera della moralità deve trovarsi nella vita reale e nei doveri ch'essa impone all'individuo: la più nobile facoltà dell'uomo non è la ragione, ma la volontà che si determina al bene non per motivi estrinseci, ma per suo proprio convincimento. Abbiamo in tali concetti i germi dell'Etica moderna.

13. — Le idee morali che si generarono dalla Riforma e dal Rinascimento non furono nel secolo XVI raccolte a sistema filosofico: ciò in parte si deve alla Chiesa di Roma che dopo di avere riformato sè stessa, iniziò un movimento di reazione contro lo spirito del Rinascimento e il moto protestante, in parte si deve allo spirito non meno intollerante ed ascetico delle nuove confessioni religiose. Gli audaci tentativi di pensatori forti e originali, quali il Telesio, il Bruno, il Campanella, furono soffocati: ad essi rimase la gloria di esser stati i precursori perseguitati e incompresi dei metodi e dei sistemi filosofici dell'età moderna. L'Etica fu soprafatta dallo spiritualismo risorgente, e rimase asservita alla religione: il protestantesimo non fece che ribadire tali vincoli e ritardarne l'emancipazione. Le voci che invocavano per la morale un'esistenza indipendente dalla religione non mancarono. Montaigne e Charron in Francia, il Bruno in Italia pensarono e scrissero in tal senso, ma passarono per sovvertitori della religione e della morale e i loro sforzi, rimasti isolati, non esercitarono azione efficace sul progresso scientifico della morale. Su quest'ultimo esercitò un'influenza diretta e decisiva il rinnovamento delle scienze giuridiche, le quali nel costituirsi a scienze filosofiche indipendenti attrassero nell'orbita loro la morale, sottraendola così lentamente all'azione della religione e preparandone la definitiva emancipazione.

Nel Medio Evo non si era formato un diritto filosofico distinto dalla morale, e le scienze giuridiche propriamente dette si riassumevano nell'opera dei pratici intesa a piegare la norma di diritto romano agli usi, consuetudini, statuti che la scomposta vita medievale aveva generato: ma tale lavoro di adattamento a misura che i tempi progredivano, e le condizioni sociali si modificavano si faceva sempre più difficile e ingrato. Col Rinascimento sorge tutta una nuova schiera di giureconsulti che il Vico chiama *filologi:* non distratti dai bisogni della pratica, essi si preoccuparono solo di far rivivere il diritto romano nelle sue fonti e ne' suoi testi antichi, che

l'azione del tempo e degli interpreti avevano profondamente alterato. L'opera di revisione e di ricostruzione storico-filologica da essi compiuta, segnò un'era nuova negli studii di diritto romano; ma se fu di grande giovamento alla conoscenza più estesa e profonda dei testi dell'antico diritto, essa screditando l'indirizzo dei pratici, accentuando la discrepanza tra il diritto romano e le condizioni nuove di vita sociale, rendeva necessario il ricorso a nuovi principii giuridici. E questa era pure la conseguenza finale a cui portava la Riforma combattendo le tendenze teocratiche della Chiesa e la sua azione nel campo politico e sociale. Ma più che tutto fu stimolo determinante allo studio filosofico del diritto la formazione degli Stati moderni.

14. — Nella storia della convivenza sociale il Medio Evo rappresenta un periodo di transizione dalla Città antica allo Stato moderno. Sotto un aspetto esso fu un crogiuolo in cui la civiltà antica si venne dissolvendo ne' suoi elementi primordiali e sotto un altro aspetto fu un periodo di incubazione di una nuova forma di convivenza sociale. Il feudo prima, il municipio poi, diversi per origine, costituzione, carattere si formarono dal frazionarsi della sovranità in un numero grande di piccole associazioni politiche, che di fatto vivevano di vita propria e indipendente. Dai feudi e dai municipii in perpetua lotta tra loro, si vennero svolgendo gradatamente organismi più estesi, che, a seconda della prevalenza dell'elemento feudale o municipale, si dissero contee, signorie, principati. Queste diverse forme di associazione politica in Italia si mantennero più a lungo e ne prepararono l'asservimento allo straniero; altrove furono eclissate e abbattute dal potere regio risorto, forte del suo diritto di sovranità. Dall'azione concorde del sovrano e del popolo si formarono pertanto gli Stati moderni, fortemente accentrati e con carattere nazionale. « Lo Stato moderno, osserva il Carle (1), occupa un posto di mezzo fra il

(1) Carle, op. cit., p. 276.

particolarismo del Medio Evo, rappresentato dai feudi e dai municipii, e il cosmopolitismo della Chiesa e dell'Impero ». Sorto nelle lotte tra la Chiesa e l'Impero, lo Stato moderno si mantenne ugualmente lontano dalle dottrine teocratiche e dalle tradizioni romane. Nè le une nè le altre potevano efficacemente concorrere al lavoro di organizzazione interna, di unificazione legislativa, giudiziaria, amministrativa dello Stato: del tutto insufficienti apparvero quando si pose il problema dei rapporti di reciproca convivenza fra i diversi Stati, sorti dallo sfacelo dell'unità medievale. In occasione di esso sorsero i giureconsulti *filosofi*, e i primi sistemi di filosofia del diritto.

15. — La violenza, l'astuzia, la frode, come servirono a formare gli Stati moderni, così costituirono l'arte di governo a cui principi e sovrani apertamente ricorsero per consolidare e conservare il potere. Il Macchiavelli fu maestro insuperato di questa politica violenta e immorale che si inspirava solo alle dure necessità dei tempi. In ogni epoca l'intelletto umano traviato dall'ambiente e dalle condizioni di vita esteriore, si rigenera e si apre nuove vie astraendo dalla realtà, rifacendosi a certi principii generali che rimangono pur sempre patrimonio inalienabile della natura ragionevole dell'uomo. La ragion naturale fu la fonte da cui i giureconsulti filosofi trassero nel 500 norma e criterio a regolare la vita degli Stati. Si venne per opera loro formando una scienza nuova, detta del diritto naturale la quale, nel suo comparire, parve riconnettersi ai concetti del *jus gentium*, e del *jus naturale* elaborati dai giureconsulti romani nell'ultima fase di sviluppo dell'antico diritto. L'espressione « jus gentium » significò dapprima presso i Romani i principii di diritto che il magistrato era chiamato ad applicare quando non essendo comune alle parti in causa la qualità di cittadino romano, era inapplicabile lo « jus civile »; praticamente comprendeva i principii di diritto comunemente ammessi e riconosciuti da tutti i popoli coi quali i Romani erano più a contatto (1). Lo jus gentium non aveva il

(2) **Ritchie**, *Natural rights*, London 1895, p. 37 e seg.

carattere fisso e determinato del jus civile: applicato sopra un campo più largo, regolando rapporti più complessi doveva generalizzarsi, ispirarsi all'equità e nel fatto accostarsi al concetto di *legge di natura*, che i Romani avevano appreso dalla filosofia greca. Lo jus gentium finì per confondersi col jus naturale quando coll'estensione progressiva della cittadinanza, vennero meno le differenze politiche tra le varie parti dell'impero, e questo venne a comprendere popoli diversi per lingua, tradizioni, leggi: allora si formò nel seno dei giureconsulti il concetto largo e generale del jus naturale che Ulpiano definiva « quod natura omnibus animalibus docuit (2) » e che nella sua generalità e indeterminatezza era suscettibile di una larga applicazione. In Roma quindi lo jus naturale fu il risultato necessario delle speciali condizioni politiche dell'impero; esso si svolse per gradi dal jus civile e dal jus gentium. I concetti di jus gentium e di jus naturale risorgono nel 500 ma con carattere e significato diverso. Nel 500 lo jus naturale non fu come in Roma la generalizzazione del diritto esistente: esso rappresenta da un lato un indirizzo di riforma, dall'altro costituisce una fonte di diritto affatto nuova, che il sorgere di nuovi rapporti fra gli Stati, da poco tempo costituiti, rese necessaria. Epperò lo jus naturale fu dapprima invocato a regolare i rapporti di pace e di guerra fra i vari Stati, e originò un jus gentium, che corrisponde solo di nome al jus gentium dei Romani, e che meglio potrebbe chiamarsi un jus naturale internazionale. Questo nuovo jus gentium aveva carattere razionale in quanto le sue norme si inspiravano ai dettami che una retta e illuminata ragione voleva applicati ai rapporti tra i diversi Stati. Se non chè lo jus naturale pur prendendo le mosse da rapporti di carattere pubblico internazionale, iniziava un nuovo metodo nel campo delle scienze giuridiche, gettava le basi filosofiche del diritto, e finì per invadere il campo del diritto privato, sottoponendone a re-

(1) *Institutiones*, I, 2.

visione le singole parti con criteri esclusivamente razionali. La natura umana divenne il punto di partenza di tutte le indagini fatte dai cultori del diritto naturale: diversamente intesa, essa originò diversi sistemi, ai quali è comune il metodo, che chiamammo metafisico, fondato sullo studio soggettivo dell'uomo e delle operazioni interne del suo spirito.

16. — Il risveglio intellettuale che accompagnò il formarsi degli Stati e delle nazioni moderne, si manifestò in tutto il suo vigore negli sforzi fatti a costituire la nuova scienza del diritto naturale, di fronte alla quale tutte le altre, non escluse le scienze della natura, parvero per un istante eclissarsi. Nè deve meravigliare se in essa riescono tosto ad affermarsi le tendenze, gli indirizzi nuovi, destinati più tardi a rinnovare le singole parti del sapere filosofico. Il metodo razionale intuitivo che Cartesio bandiva con piena coscienza nel 1636 col suo « Discorso sul Metodo », di fatto era applicato molto prima dai cultori del diritto naturale che sdegnando la tradizione teologica e romana ad un tempo, trassero dalla ragione il fondamento alle loro teorie. Ed è tanto più necessario tener conto della tradizione dei filosofi del diritto, in quanto per essi più che per l'influenza personale di Cartesio si operò la trasformazione della morale stessa in senso razionalista. Attraendo nell'orbita sua la morale, la scienza del diritto naturale concorse a staccarla dalla religione e dalla teologia. Tale distacco era un fatto compiuto per le scienze giuridiche che nel costituirsi a scienze autonome, apparvero dominate da tale forza di espansione da riassumere in sè tutto il vasto campo delle scienze morali e sociali. Nel Medio Evo la preoccupazione massima era il perfezionamento interiore dell'uomo, epperò la morale religiosa occupava il primo posto nella serie delle scienze pratiche, subordinando a sè la politica e il diritto. Nel 500 si opera una vera inversione: mentre nel campo speculativo le menti sono attratte dallo studio della natura esteriore, nel campo delle scienze pratiche prevalgono le discipline giuridico-politiche, le quali finiscono per informare di

sè la morale stessa. Il perfezionamento dell'uomo-individuo non interessa così come interessano le questioni attinenti la vita politica e giuridica degli Stati: la vita contemplativa cessò di apparire come l'ideale della perfezione, e si cominciò a sentire la necessità di formare più che l'uomo, il cittadino, ossia l'uomo nella pienezza de' suoi diritti civili e politici: ciò favoriva lo svolgersi delle dottrine giuridiche, così come la noncuranza degli interessi terreni favorì nel Medio Evo il perfezionamento interiore dell'uomo, da cui si svolge la vita morale. Nè solo ad una inversione del rapporto tra morale e diritto assistiamo nel passaggio dall'Evo medio al moderno, ma ad una totale confusione di criterii e di principii tra le due scienze: nel Medio Evo la confusione si avvera a tutto vantaggio della morale, nel 500 assistiamo al sacrificio di quest'ultima agli interessi del diritto. Tutte le opere sul diritto naturale presentano uno spiccato carattere di indistinzione fra la morale e il diritto, e ben può dirsi in linea generale che la scuola metafisica non riuscì a distinguerne nettamente i rispettivi dominii, malgrado gli sforzi fatti da alcuno de' suoi più celebri rappresentanti.

17. — Pure anche la scuola metafisica ha la sua importanza nello studio dei rapporti tra morale e diritto. Sorta in opposizione allo spirito teologico, essa raccolse anzitutto i suoi sforzi nel trovare alle scienze morali una base indipendente dalla religione. Era questo compito delicato e difficile, se si pensa alla natura della questione, all'opposizione vivissima che le diverse Chiese, cattolica e protestanti, mossero a quanti ponevano in dubbio il loro diritto a regolare la condotta, alla diffusione grande delle tradizioni spiritualiste, che nell'età moderna trovarono nuovi e autorevoli rappresentanti. Nè qui si arrestò l'opera della scuola metafisica: essa affrontò la questione dei rapporti tra morale e diritto, che teologi e cultori del diritto naturale continuavano per cause diverse a mantenere confusi: essa si rese esatto conto delle conseguenze ultime, che da tale indistinzione potevano derivare nel definire i limiti dell'azione dello Stato.

Il modo di intendere l'uomo e la sua natura può assumersi a criterio di classificazione dei diversi indirizzi che in ordine al rapporto tra morale e diritto sorsero in seno alla scuola metafisica. Il Grozio e la sua scuola traggono dalla natura socievole dell'uomo il fondamento delle loro concezioni etico-giuridiche: nella storia del rapporto tra morale e diritto essi rappresentano l'indirizzo giuridico più che filosofico, ma il concetto da cui movevano se giovava agli interessi del diritto, disconosceva le energie intrinseche dell'uomo da cui si svolge la vita morale. Hobbes e in genere i filosofi inglesi fondano la distinzione tra morale e diritto sulla natura egoistica dell'uomo, e rappresentano l'indirizzo utilitario e individualista. L'indirizzo cartesiano, che culmina in Emanuele Kant, eleva e nobilita la ragione umana, la quale cerca in sè stessa un precetto categorico e assoluto, che possa esser posto qual fondamento all'edifizio morale e giuridico. Da ultimo questi diversi concetti, entrando come elementi costitutivi della filosofia francese del secolo XVIII, gettano le basi di una filosofia sociale, da cui traggono vita e significato la morale e il diritto. Questi diversi indirizzi derivano il loro carattere metafisico dal concetto o imperfetto o parziale, che si formano della natura umana: con tutto ciò si collegano strettamente colle vicende storiche e politiche dei tempi e dei paesi che li produssero: più particolarmente essi preparano quelle premesse teoriche che la Rivoluzione francese cercherà tradurre nella realtà.

---

§ 3.

Ugone Grozio e la Scuola giuridica nelle Scienze morali.

SOMMARIO : 18. Genesi del diritto e dello stato di natura — 19. L'età di Ugone Grozio — 20. Il metodo di Grozio — 21. La concezione giuridico-sociale di Grozio — 22. Il rapporto tra morale e diritto, tra individuo e Stato in Grozio — 23. Importanza di Grozio nella storia delle scienze morali — 24. La dottrina etico-giuridica di Pufendorf — 25. La scienza del diritto naturale nel XVII secolo — 26. Thomasius nella storia del diritto naturale — 27. Thomasius e l'epoca sua — 28. La questione del rapporto tra morale e diritto nel sistema di Thomasius — 29. Scolastici e romanisti contro la Scuola di Grozio — 30. Le scienze morali e i giureconsulti filosofi.

18. — Nella seconda metà del secolo XVI si inizia il periodo delle guerre religiose, le quali traendo alimento dalle rivalità degli Stati, riempiono di orrore e di sangue l'Europa e si protraggono nel secolo successivo fino al trattato di Westfalia, in cui, risolta la questione religiosa, si gettarono le prime basi di un equilibrio politico europeo. In questo lungo periodo di lotte barbare e sanguinose, durante il quale vengono meno le idealità religiose e politiche del Medio Evo e i popoli si raccolgono a Stati, il problema che doveva naturalmente imporsi alle menti, e divenire fondamentale dell'epoca, era quello relativo ai rapporti di convivenza tra gli Stati, sia in tempo di guerra come in tempo di pace, sulla base di certi principii che non potevano derivarsi nè dall'antico diritto, nè dalle dottrine teologiche. Di fronte a questo problema, di carattere pubblico internazionale, tutti gli altri, compreso quello dei rapporti morali, rimasero eclissati, perdendo di valore e di significato. Nel risolverlo le menti parvero orientarsi intorno ad un comune concetto, il concetto del *diritto naturale*, che ricompare costantemente in tutte le numerose discussioni che sul diritto, sulla ragion di Stato, sulla politica si fecero nel secolo XVII. Tutti sentivano la necessità di trarre da un ordine superiore di concetti, la norma regolatrice dei rapporti reciproci fra gli Stati, dominati dall'egoismo più aperto e ripugnante. Quest'ordine superiore di idee fu ricercato nella stessa natura umana;

analizzata nella sua essenza, ne' suoi elementi costitutivi, essa parve fornire i principii atti a regolare la vita degli individui e degli Stati: tali principii, superiori alla volontà degli uomini, non soggetti alle mutevoli vicende storiche, trovavano nell'ordine stesso delle cose create la loro base salda e incrollabile. Si andò così generalizzando il concetto del diritto naturale, espressione ultima dell'ordine dell'universo nel campo dei rapporti individuali e sociali. Mira costante dei cultori del diritto naturale fu di risalire, mediante un processo di astrazione rigorosamente applicato, dall'uomo *storico* quale nella realtà si presenta co' suoi vizii, abitudini, pregiudizii, tradizioni, costumanze all'uomo *naturale*, quale appariva al lume di una ragione illuminata, spogliato delle qualità e determinazioni successive che sono l'opera lenta ed inevitabile del tempo e della storia: l'uomo naturale venne pertanto a contrapporsi all'uomo storico, come l'ideale al reale, l'astratto al concreto, l'universale al particolare, l'assoluto al relativo. Si comprende allora come il diritto dovesse intendersi, l'insieme delle norme e delle facoltà spettanti all'uomo naturale, e a somiglianza di questo dovesse considerarsi assoluto, immutabile, universale, in contrapposto al diritto storico, quale era inteso dai giureconsulti pratici e filologi.

La ricostruzione dell'uomo naturale dischiuse la via alla concezione dello stato di natura; si ricostruì l'uomo collettivo così come si era fatto per l'uomo singolo. Le tristi condizioni politiche del 500 parvero giustificare la credenza in una profonda alterazione della società umana quale la natura e la ragione consigliavano, epperò fecero sorgere il concetto di una società ideale, riunione di uomini regolati nei loro reciproci rapporti dalle norme del diritto naturale e contrapposta alla società storica e reale.

Nel concetto largo e indeterminato che dell'uomo e dello stato di natura si formarono i giureconsulti e i filosofi del 500, noi possiamo riscontrare la causa originaria della confusione tra morale e diritto. Questi due concetti a misura che si allon-

tanano dalla realtà storica tendono a confondersi in una unità ideale, nella quale scompaiono le differenze specifiche. La norma giuridica, quando si derivi non dal concetto di società politicamente organizzata, ma dall'uomo individuo e dalla sua natura, facilmente assume forma e contenuto etico. Lo stato poi di natura, concepito all'infuori di ogni organizzazione politica, generava rapporti di carattere morale più che giuridico, favoriva lo svolgersi di doveri più che di obbligazioni.

Primi ad occuparsi del diritto naturale furono non i filosofi, ma i giureconsulti. Trionfando dei tentativi e delle incertezze dei precursori, Ugone Grozio iniziava il nuovo indirizzo nello studio del diritto. Contro di lui uscirono dal seno della Chiesa numerosi oppositori, di cui fu mira costante la conciliazione delle nuove teoriche sul diritto naturale colle dottrine religiose tradizionali. Nelle vicende di queste due scuole, si riassume la tradizione giuridica nelle scienze morali.

19. — L'età in cui visse ed esplicò la sua attività Ugone Grozio cade nel periodo delle lotte religiose e dei contrasti sanguinosi, dai quali gli Stati moderni parvero uscire rifatti e ricostituiti dalle fondamenta. Tutto si rinnova nel periodo storico che si chiude colla pace di Westfalia; il lavoro di fusione tra i diversi elementi dapprima contrastanti, è compiuto: i sistemi di guerra, l'arte di governo, si trasformano mercè l'opera geniale di uomini quali il Richelieu, Gustavo Wasa, il Condè. Al succedersi non interrotto di uomini illustri nell'armi e nella politica nel campo dell'azione, fa riscontro nel campo del pensiero la prevalenza quasi esclusiva degli scrittori di cose politiche e sociali. Ugone Grozio ha un'importanza non certo minore di quella dei grandi dell'età sua, di cui completa e allarga l'opera: uomo di pensiero e di azione ad un tempo, vittima egli stesso delle persecuzioni religiose, nella qualità di ambasciatore egli assiste al trionfo della politica del Richelieu, sostenuta dall'armi Svedesi, contro la reazione e l'intransigenza cattolica e protestante.

In tempi così agitati Grozio si fece maestro di una nuova scienza politica, la quale senza rinnegare la storia e le esigenze pratiche, si inspirasse ai dettami di una ragione illuminata. La dottrina politica di Grozio contrapposta a quella bandita un secolo innanzi dal Macchiavelli, segna tutto il progresso fatto dalle idee morali e politiche nel passaggio dal secolo XVI al secolo XVII. Macchiavelli inaugura la politica della frode, e dell'astuzia, derivandola dalla natura egoistica dell'uomo. Grozio trae la politica dalla innata socialità umana e la vuol giustificata agli occhi della ragione e della storia. Essi riassumano due epoche storiche diverse e concretano in sè due opposte concezioni etico-giuridiche. Occasione a scrivere fu per Grozio la *vexata quaestio* dei rapporti di pace e di guerra, che prima di lui aveva formato oggetto di infinite discussioni (1). Niuno però di quelli che lo precedettero, da tali rapporti di natura speciale, erasi sollevato a principii generali atti a servir di fondamento alle scienze morali largamente intese. Ciò fu fatto da Grozio, il quale tra l'empirismo dei giureconsulti, e le astrazioni dei filosofi, aprendosi una via nuova, riuscì a dare la soluzione che meglio risponde agli scopi e alla natura delle scienze morali in genere, delle scienze giuridiche in particolare.

20. — Nella storia delle scienze morali Grozio occupa un posto notevole per aver tentato l'applicazione di un metodo nuovo che mentre si distingue dai metodi tradizionali, si riconnette con metodi propri dell'età moderna, col metodo razionale da un lato, col metodo storico dall'altro. Prima di lui le menti ondeggiavano incerte tra indirizzi opposti, nè riuscivano a sottrarsi all'influenza dei metodi in uso presso gli scolastici e i giureconsulti. I primi abilissimi nella deduzione, difettavano nelle premesse, arbitrarie e teologiche: la morale,

(1) Ricordiamo tra i predecessori di Grozio, *Francisco de Victoria* (1486-1546), *Balthazar Ayala* (1548-84) e specialmente gli italiani *Alberico Gentile* e *Pierino Belli* da Alba.

di cui il diritto era un'ulteriore esplicazione, era rigorosamente dedotta dai principii rivelati. I giuristi non avevano metodo proprio, intesi com'erano a piegare alle esigenze della pratica il diritto romano, la cui autorità non potevasi in niun modo recar in dubbio. Grozio riassume in sè la tradizione filosofica e giuridica, in quanto non sdegna la deduzione e apprezza l'autorità del diritto romano; ma modifica entrambe, poichè alla deduzione dà un fondamento razionale, e l'autorità estese a comprendere il consenso del genere umano. Si distinse così dagli Scolastici, per aver sottratto il metodo e le scienze morali ai presupposti religiosi (1); non si confuse coi seguaci del metodo razionale, che Cartesio inaugurava in appresso (2), integrando le affermazioni della ragione colle testimonianze tratte dalla tradizione e dalla storia. Della ragione si vale Grozio per risalire alla vera natura dell'uomo, nella quale devesi trovare il fondamento alla scienza del diritto naturale, sottratto ad un tempo all'arbitrio divino e umano (3). Ma da uomo pratico e esperimentato alla vita pubblica, Grozio comprese l'insufficienza e il difetto del metodo razionale: applicato in tutto il suo rigore esso metteva capo a un diritto astratto e ideale che mal prestavasi a regolare la moltiforme vita degli Stati. Sopratutto per i diritti nascenti nei rapporti tra i varii Stati, deve valere come criterio di verità non tanto la loro razionalità, quanto il fatto che sono comuni a tutti i tempi e luoghi, e sono universalmente ammessi e osservati (4): la stessa autorità degli

---

(1) Intorno alla indipendenza del diritto naturale dalla religione cfr. *De jure belli ac pacis, Prolegomeni* § 11 ove dice: « quae diximus locum haberent etiam si daremus non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana » — Al § 10 del Libro I, Capo I dice: « est autem jus naturale adeo immutabile, ut ne a Deo quidem mutari queat ».

(2) Grozio (1582-1645) pubblicò l'opera sua nel 1625: Cartesio pubblicava il *Discorso sul metodo* nel 1636.

(3) Cfr. *De jure etc. Proleg.* § 39.

(4) Cfr. Op. cit. *Proleg.* § 40.

scrittori, purchè non si trasformi in tirannide (1), le tradizioni, gli usi, purchè si presentino con carattere costante e universale devono, secondo Grozio, venir in soccorso al legislatore e servir di fondamento al diritto (2). In tale incoerenza di metodo più che il filosofo rivelavasi il giureconsulto.

21. — La ragione, l'universale consenso, la testimonianza degli scrittori inducono Grozio nella convinzione che l'uomo è un essere essenzialmente e principalmente socievole: come tale è fornito del linguaggio e delle facoltà di conoscere e operare (3). Il diritto naturale che si confonde col concetto del giusto, è una conseguenza e una necessità della sua natura socievole e comprende tutto ciò che ad essa e alle esigenze della sociale convivenza è conforme (4). Per Grozio l'utilità, la forza, il timore non possono costituire il fondamento del diritto: ammette che l'utilità possa concorrere alla sua formazione come causa occasionale e determinante, che la forza sia mezzo efficace di attuazione del medesimo, ma nega recisamente ch'esse possano formarne il contenuto essenziale (5). Immutabile e costante viene pertanto ad es-

---

(1) Cfr. Op. cit. *Proleg.* § 42.

(2) Cfr. Op. cit., Libro I, c. I, § 12, ove chiaramente si dice: « jus naturale probari solet *a priori*, si ostendatur rei alicuius convenientia aut disconvenientia necessaria cum natura rationali ac sociali: *a posteriori* vero, si non certissima fide, certe probabiliter admodum, juris naturalis esse colligitur id quod apud omnes gentes tale esse creditur ».

(3) Cfr. Op. cit. *Proleg.* § 6: « Inter haec quae homini sunt propria est appetitus societatis ». Cfr. anche id. id. § 7 e seg.

(4) Cfr. Libro I, c. I, § 3: « Jus nihil aliud quam quod justum est significat; est autem injustum, quod naturae societatis ratione utentium repugnat ».

(5) Cfr. Op. cit. *Proleg.* § 16: « Naturalis juris mater est ipsa humana natura, quae nos, etiamsi nulla re indigeremus, ad societatem mutuam appetendam ferret; ..... sed naturali juri utilitas accedit, ecc. » — Cfr. anche il § 17 ove parla dell'utilità come causa determinante il costituirsi del diritto delle genti. Sull'importanza della forza come elemento del diritto, cfr. ib. ib. § 19.

sere il diritto naturale così come la natura umana da cui procede (1).

Dal concetto di un diritto fondato sulla natura umana, Grozio assorge al concetto di uno stato di natura prepolitico, nel quale il diritto naturale trova completa attuazione. Le sue affermazioni intorno all'origine della proprietà (2), fanno pensare ad una forma di convivenza ideale sotto la guida della ragione, nella quale regnano la concordia e la sicurezza. Di qui l'ipotesi di un contratto originario che avrebbe determinato il passaggio dalla società naturale alla società civile (3). Grozio non insiste sul concetto di uno stato di natura, e non afferma che sia realmente esistito: ma è indotto dalla logica de' suoi principii ad ammetterne la possibilità e a farne il presupposto teorico del suo sistema. Come la condotta ideale dell'uomo attua il diritto naturale, così la società civile deve modellarsi sopra la società razionale rispondente alla natura socievole dell'uomo.

22. — Niun dubbio che il problema intorno a cui si affaticavano le menti all'epoca di Grozio era di natura giuridico, ma le soluzioni proposte presentano spiccato il carattere etico. Ciò doveva necessariamente accadere in un'epoca in cui la questione de' rapporti tra morale e diritto non era ancor posta, mentre interessava assai più trovare alla condotta, intesa sopratutto nei rapporti politici, una base propria, indipendente dalla religione e dall'arbitrio del principe. La base nuova si ricercò nella natura umana la quale, studiata con procedimento razionale nell'uomo singolo, si presentava comune alla morale e al diritto. Ciò fu fonte precipua di confusione e di equivoci: in un'epoca in cui non si concepiva la morale staccata dalla religione, spesso bastava il carattere razionale

(1) Op. cit. Lib. I, c. 1, § 10, n. 5.

(2) Cfr. Op. cit. Lib. II, c. II, § 2.

(3) Cfr. Op. cit. Lib. II, c. II, § 2, n. 5 — Grozio definisce la società civile al Libro I, c. 1, § 14: « est civitas coetus perfectus liberorum hominum, juris fruendi et comunis utilitatis causa sociatus ».

della norma proposta per farla considerare giuridica. Nè meno profondamente radicata era l'idea che la vita morale si concentrasse nell'individuo, al cui perfezionamento interiore doveva sopratutto mirare: epperò era naturale la tendenza a considerare come giuridica ogni norma diretta a regolare rapporti esterni sorgenti tra gli individui, o tra questi e lo Stato, o sopratutto tra Stati diversi, senza por mente che tali norme si traevano da quello stesso principio, da cui in epoca non di molto posteriore altri avrebbe derivato la vita morale.

Grozio pur assecondando l'indirizzo generale favorevole alle costruzioni astratte, tradisce la naturale tendenza del suo ingegno verso gli studii giuridici; egli riconosce l'importanza decisiva della tradizione e dell'autorità nel determinare i rapporti di natura giuridica, intravede la distinzione tra morale e diritto quando osserva che la morale è inseparabile dalla religione (1) e là ove parla di un diritto nel suo vero o stretto senso (*eius juris quod proprie tali nomine appellatur*) e di un diritto in un senso improprio, che noi meglio faremmo rientrare nel campo della morale (2). Ancora distingue Grozio tra ciò che è dovuto per debito di giustizia e ciò che è dovuto per motivi di liberalità, misericordia, affetto, ossia per obbligo morale (3). Il dominio di sè e dei propri appetiti costituisce per Grozio un obbligo che non può imporsi nè per forza d'armi,

(1) Op. cit. *Proleg.* § 2, n. 2: altrove osserva che le verità del diritto sono tali che anche l'ateo è costretto ad ammetterle e praticarle.

(2) Cfr. Op. cit. *Proleg.* § 8, 9, 10: al § 44 dice: « cum *injustitia* non aliam naturam habeat quam *alieni usurpationem* ecc. ». Con tale espressione Grozio coglie la vera natura del giusto e dell'ingiusto.

(3) Cfr. Op. cit. Lib. II, c. II, § 16: « Illud quoque sciendum, si quis quid debet non ex justitia propria sed ex virtute alia, puta liberalitate, gratia, misericordia, dilectione, id sicut *in foro exigi* non potest, ita nec armis deposci ». — Altrove (Op. cit. Libro II, c. VII, § 4) fa rientrare il dovere di allevare i figli nella sfera del diritto in senso ampio, ossia della morale. Si noti che Grozio non parla nell'opera sua di doveri: il suo silenzio prova ch'egli li escludeva dal campo della filosofia giuridica, e li considerava appartenenti alla religione o alla morale.

nè per virtù di legge. L'adempimento di tale obbligo, se può rientrare nella sfera del diritto naturale largamente inteso, non può interessare che indirettamente l'ordine giuridico-sociale. Donde si vede che Grozio intuì le esigenze della vita giuridica e tra i cultori di diritto naturale solo seppe evitare le conseguenze estreme, a cui conduceva l'applicazione del metodo razionale in ordine al diritto, meritandosi giustamente dal Vico il nome di *giureconsulto del genere umano.*

L'incertezza che Grozio dimostra nel distinguere la morale dal diritto, si riflette nella determinazione dei rapporti tra individuo e Stato. Secondo la dottrina di Grozio lo Stato non ha un'esistenza e una realtà propria, distinta dagli individui che lo compongono: esso deriva la sua esistenza da un patto libero e volontario che gli uomini, seguendo i dettami della ragione, stringono tra di loro per conseguire gli scopi propri di una società razionale, la pace e la sicurezza (1). Di qui la concezione di uno Stato immutabile ne' suoi diritti e nelle sue obbligazioni, la cui opera è intesa ad attuare l'utile comune, il bene pubblico. Pur riconoscendo il carattere astratto e arbitrario di tale concezione, non può negarsi l'idea feconda che in essa si conteneva, esser lo Stato distinto e indipendente dalla persona del Principe. Fondando lo Stato sopra una base razionale e immutabile, scuotendo dalle fondamenta l'opinione comune al suo tempo che lo personificava nel principe, Grozio sottraeva lo Stato alle vicende dei governanti, delle dinastie, delle forme di governo; determinando i limiti e le condizioni per l'esercizio della sovranità, egli pronunciava la condanna della tirannide e dei governi assoluti (2).

23. — Grande pertanto viene ad essere l'importanza di Grozio nella storia delle scienze morali. Per apprezzarlo al suo giusto

---

(1) Cfr. Op cit. *Proleg.* § 15, 16 ove l'A. afferma che il patto originò il diritto civile e la società civile.

(2) Cfr. Op. cit. Libro II, c. IV, ove tratta della condizione giuridica dei sudditi, e sopratutto il capo XIV in cui parla dei doveri e obblighi del principe, ecc.

valore bisogna tener conto della condizione creata alla Chiesa e all'Impero dai tempi nuovi. Le dottrine della Chiesa inspirate alle massime evangeliche mal potevano piegarsi a regolare rapporti d'indole politica. Lo Stato moderno era sorto in opposizione ai principii ecclesiastici, e svolgevasi all'infuori dell'azione morale della Chiesa, la quale manteneva ancora incontrastato il suo dominio nell'intimità delle coscienze individuali. E coll'autorità della Chiesa nei rapporti sociali era venuta meno l'autorità dell'Imperatore, che in altri tempi personificava in sè l'ordine sociale e politico ed era chiamato giudice supremo delle controversie tra i popoli cristiani. La teorica dell'illimitata volontà del sovrano in materia giuridica e politica andava radicandosi ed estendendosi ovunque: essa portava alla separazione assoluta tra morale e diritto, al trionfo dell'utile, dell'egoismo, e apriva la via alla tirannide più odiosa. I popoli venivano ad esser abbandonati all'arbitrio del Principe, e la forza e la violenza diventavano sinonimi di diritto e di giustizia. Grozio che sentiva vivo nell'animo il desiderio dèl bene, l'amore alla libertà e alla giustizia, si levò con tutta la vigoria del suo intelletto contro il diffondersi di tali teorie: alla volontà illimitata di principi increduli e spregiudicati egli oppose l'autorità eterna e immutabile della ragione: all'egoismo imperante nei rapporti tra suddití e sovrano, e dei popoli tra loro, egli oppose la concezione di un diritto e di uno Stato naturale, derivati dall'umana natura: nella guerra stessa egli mostrò come le leggi non rimangono mute. I popoli moderni devono pertanto riconoscere in Grozio il primo autorevole difensore dei loro diritti, e delle loro libertà: come tale egli precorre i razionalisti del secolo scorso, ma di essi non conobbe le esagerazioni: passando dalle concezioni teoriche alle applicazioni pratiche, egli ammise e adottò temperamenti, pei quali si rileva giureconsulto e uomo d'azione.

24. — Grozio esercitò una notevole influenza sullo sviluppo ulteriore delle scienze morali: egli aveva fatto convergere nel suo sistema due indirizzi diversi, l'indirizzo filosofico razionale,

e l'indirizzo più propriamente giuridico, derivato dalla storia e dall'autorità: di questi due indirizzi, il primo più rispondente ai tempi raccolse intorno a sè più numerosi seguaci, mentre il secondo doveva per il momento eclissarsi, e confondere le sue sorti con quelle della scuola storica, che solo più tardi riuscì ad affermarsi nel campo delle scienze morali. Tra quelli che più direttamente si inspirarono alle dottrine di Grozio, devesi ricordare Samuele Pufendorf. Egli appartiene alla seconda metà del secolo XVII, quando l'era delle lotte religiose si era chiusa e il periodo della formazione degli Stati moderni era definitivamente tramontato. La questione dei rapporti fra i diversi Stati aveva perduto di attualità e di importanza, e potevasi considerare nella coscienza dei popoli risolta secondo i principii proclamati da Grozio. Maggior interesse destavano le questioni attinenti la sovranità, la costistituzione interna degli Stati, i rapporti tra i sudditi e il sovrano, il fondamento del diritto. Pufendorf si propone appunto di svolgere quella parte del sistema di Grozio, che questi aveva trattato in forma di prolegomeni all'opera sua; non fa quindi lavoro originale, ma di svolgimento e di sistemazione. Ma anche entro questi confini Pufendorf riesee inferiore all'aspettazione: di Grozio egli svolge il lato filosofico trascurando la parte giuridica, e disconoscendo la distinzione tra morale e diritto che nel sistema di Grozio era adombrata ed era in germe contenuta: subisce l'influenza de' nuovi indirizzi di pensiero che all'epoca sua si erano affermati nelle scienze filosofiche in generale per opera di Cartesio, nelle scienze morali in particolare per opera di Hobbes e di Spinoza. Sull'esempio di Spinoza tenta senza riuscirvi l'applicazione del metodo matematico allo studio del diritto naturale (1), e nelle sue tendenze assolutiste subisce l'influenza di Hobbes, pur avendo in animo di combatterlo e di far trionfare le idee di Grozio.

---

(1) Pufendorf: *Elementa juris universalis methodo mathematica*, Hagae (1660).

Per Pufendorf l'onesto e il giusto, che sono gli elementi generatori della vita morale e giuridica, non hanno esistenza obbiettiva: sono qualità soggettive inerenti non alle cose ma alle azioni, in quanto queste si conformano alla legge prescritta dalla volontà di un superiore, il quale viene pertanto ad essere la fonte della vita morale e giuridica (1). Morale e diritto hanno comuni le origini, e la natura: la morale estesa ai rapporti sorgenti tra le persone diventa giustizia, la cui osservanza non pur esteriore, ma intrinseca costituisce un dovere (2). Con Grozio ammette l'ipotesi dello stato di natura, concepito all'infuori di ogni istituzione civile, nel quale le leggi della condotta sono imposte dalla ragione in conformità alla natura socievole dell'uomo, da cui scaturisce il principio generatore del diritto naturale, e tutta la serie dei doveri che l'uomo ha verso sè stesso (3). Necessità egoistiche di sicurezza più che naturali sentimenti di benevolenza hanno indotto gli uomini a uscire dallo stato di natura, a stringere un contratto da cui trae origine la società civile, la legge positiva, lo Stato (4). Nella società civile fonte della morale e del diritto è la volontà del principe (5): in questa parte Pufendorf

(1) Cfr. Pufendorf: *De jure naturae et gentium* (1672). Libro I, c. 2, § 6: « Honestas sive necessitas moralis et turpitudo sunt affectiones actionum humanarum, ortae ex convenientia aut disconvenientia a norma seu lege: lex vero est iussum superioris; non apparet quomodo honestas aut turpitudo intelligi possit ante legem et citra superioris impositionem » — Cfr. anche Lib. I, c. VI, § 4: « lex est decretum quo superior sibi subiectum obligat ». Cfr. anche id. id. § 6 e seg.

(2) Cfr. Pufendorf, Op. cit. Libro I, c. VII, § 3 e per il concetto della giustizia cfr. id. id. § 6, 7 e seg.

(3) L'A. tratta dello stato di natura nel Libro II, c. II, Op. cit. Vedi circa il principio fondamentale del diritto naturale, Op. cit. Lib. II, c. III, § 15. Sui doveri dell'uomo verso sè stesso, vedi Op. cit. Libro II, c. IV.

(4) Op. cit. Libro VII, c. I, § 7: « Genuina et princeps causa, quare patres familias, deserta naturali libertate, ad civitates constituendas descenderint, fuit, ut praesidia sibi circumponerent, contra mala quae homini ab homine imminent ». — Sull'origine e costituzione dello Stato, cfr. Op. cit. Libro VII, c. II.

(5) Op. cit. Libro VIII, c. I.

segue Hobbes, nè vale ch'egli si sforzi a illuminare il sovrano circa i suoi doveri, poichè dalla volontà di esso traggono pur sempre forza obbligatoria le leggi. Pufendorf accetta e svolge la dottrina di Grozio finchè considera l'uomo nello stato di natura, sotto l'impero della ragione e delle sue tendenze socievoli: ma quando tratta della società civile, ch'egli considera sorta in opposizione alle naturali tendenze dell'uomo (1), si accosta all'Hobbes, col quale inaugura la teorica pericolosa secondo cui la salute pubblica è legge suprema dello Stato (2). Così se da un lato disconosce completamente la natura del diritto, trasformandone la dottrina in una dottrina dei doveri dell'uomo, dall'altro fa della volontà del sovrano la fonte di ogni obbligazione morale e giuridica col sacrificio incondizionato dell'individuo e delle sue naturali tendenze agl'interessi dello Stato.

25. — Al Pufendorf spetta incontrastato il merito di aver raccolto a sistema il materiale che da ogni parte sulle orme di Grozio si era andato accumulando: quindi in lui i caratteri generali e le conseguenze ultime dell'indirizzo che mette capo a Grozio e che sul continente trovò largo seguito di cultori, si manifestano nelle forme più spiccate. Studiando Pufendorf noi possiamo misurare tutta la portata scientifica e pratica dello studio sul diritto naturale, il quale costituisce la scienza sociale dell'epoca, intorno alla quale gli spiriti nuovi, desiderosi di riforme si raccolgono per tentare la soluzione dei più svariati problemi religiosi, etici, politici. Si viene pertanto maturando nel campo delle scienze morali una rinnovazione analoga a quella che si andava dispiegando nel campo delle scienze fisiche e naturali. Nella storia del diritto naturale, Grozio rappresenta la mente inspiratrice, il Pufendorf la mente coordinatrice. Si comprende allora come in Pufendorf dovesse accentuarsi la confusione tra morale e diritto. Anch'egli di-

---

(1) Op. cit. Libro VII, c. I, § 3 e sopratutto § 4.

(2) Op. cit. Libro VII, c. II, § 8.

stingue tra « forum internum et externum », ma quello abbandona alla teologia e fa materia della filosofia giuridica il vasto campo del *forum externum* ossia della condotta in generale ne' suoi rapporti esteriori (1). Nell'estensione assunta dalla scienza del diritto naturale, svoltasi all'infuori della religione e sopra basi razionali, tendente a quella costanza e immutabilità, che in altri tempi attribuivasi alle manifestazioni della volontà divina, si nascondeva un pericolo grave per l'avvenire delle scienze morali. La confusione tra morale e diritto nelle forme esagerate, ch'essa assume nei sistemi di Hobbes e di Pufendorf, minacciava risolversi nel fatto in una tirannia delle coscienze per parte dello Stato, analoga a quella che in altri tempi erasi deplorata per parte della Chiesa. Chi si rese perfetta coscienza del pericolo e corse al riparo fu Cristiano Thomasius.

26. — Spirito irrequieto e veemente, ingegno satirico, sprezzante Thomasius ebbe la mania del nuovo, non però, come spesso capita, del paradossale: che anzi il suo odio per gli aristotelici, il suo disprezzo per la metafisica rappresentavano in lui la reazione del senso comune contro il convenzionalismo aristocratico della scienza ufficiale, le sottigliezze inutili e dannose nelle quali il pensiero del suo tempo si perdeva; fu sua mira costante rianimare la filosofia col contatto della realtà, infonderle uno spirito nuovo, e sopratutto indirizzarla ad uno scopo di utilità individuale e sociale (2). Era naturale ch'egli si volgesse di preferenza verso gli studii di diritto naturale, che rappresentavano l'indirizzo nuovo e nello stesso

(1) Vedi in proposito la critica severa che il Leibnitz fa dei principii esposti dal Pufendorf, ch' egli teneva in poco conto e come filosofo e come giureconsulto. — Leibnitz: Opera, Ed. Dutens, Vol. IV, Parte III, pag. 275 e seg.

(2) Thomasius (1655-1728) nel 1681 insegnò materie giuridiche a Lipsia: nel 1690 per sfuggire alle persecuzioni esulò a Berlino presso l'Elettore Federico III, che gli offerse nel 1694 una cattedra all'Università di Halle.

tempo pratico della scienza filosofica. Anche in questo campo, pur non uscendo dall'indirizzo iniziato dal Grozio e continuato dal Pufendorf, ebbe modo di dar prova del suo spirito originale.

Abbiamo di Thomasius due opere sul diritto naturale (1), scritte a distanza di 17 anni, le quali misurano il progresso fatto dal suo pensiero in questo periodo di tempo. Vissuto tra la fine del secolo XVII e il principio del nuovo, egli riassume quanto prima di lui si era fatto nel campo degli studii giuridici, e si fa eco delle tendenze nuove, da cui si generarono l'Illuminismo tedesco e la filosofia kantiana. Nella prima delle opere sopra ricordate noi possiamo scorgere tutta l'influenza esercitata da Grozio e da Pufendorf sul suo pensiero: con essi concorda nel dare alla scienza del diritto naturale come fondamento la natura socievole dell'uomo sottraendolo ad ogni vincolo teologico (2), nell'accettare le finzioni dello stato di natura e del patto per la costituzione della società civile (3), nel derivare, sull'esempio di Pufendorf, il diritto dalla volontà di un superiore (4). Fin da questa prima opera Thomasius mostra di meglio comprendere la natura del diritto, affermando recisamente che non si dà diritto fuori della società, nè società senza diritto (5): ma non pone ancora ne' suoi veri termini la questione dei rapporti tra morale e diritto: ciò fece solo più tardi sotto la pressione di speciali circostanze di fatto e per motivi pratici, che costituiscono la causa intima e motrice di tutto lo sviluppo della sua dottrina.

27. — La Sassonia, in cui Thomasius viveva insegnando a Lipsia, era in quell'epoca teatro di aspri dibattiti religiosi. Il protestantesimo attraversava in Germania una crisi laboriosa. Le lunghe, interminabili polemiche teologiche ne avevano

---

(1) *Institutiones jurisprudentiae divinae*, 1688. — *Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta* ecc. 1705.

(2) Cfr. *Institutiones* ecc. Libro I, c. IV, § 55 e 63.

(3) Cfr. *Institutiones* ecc. Libro III, c. VI, § 12, 26, 29 e seg.

(4) Op. cit. Libro I, c. I, § 82.

(5) Cfr. Op. cit. Libro I, c. I, § 100, 101.

profondamente falsato il carattere: la fiducia del popolo, la influenza sul costume erano scosse, perchè non potevano conciliarsi col dogmatismo arido, intollerante, scolastico, al quale si era ridotta la vita religiosa. Si destò allora un movimento di reazione, noto sotto il nome di « Pietismo » che ebbe a primo legislatore se non a promotore lo Spener, e che proponevasi di far rinascere il sentimento religioso nelle sue forme schiette e popolari. Le lotte tra ortodossi e Pietisti, condotte con un'acrimonia incredibile minacciavano risolversi in moti separatisti: gli eccessi di misticismo, a cui i Pietisti si abbondonavano, provocarono l'intervento dei principi, partigiani dichiarati degli ortodossi: si promulgarono editti di repressione, e i Pietisti furono perseguitati, processati, condannati come colpevoli di stregonerie: la tortura, l'inquisizione per opera dei protestanti parvero ritornare in onore. Thomasius prese parte attiva a questi avvenimenti: nel movimento pietista egli vide il ritorno ad un sentimento religioso più vero e naturale. I Pietisti e quanti erano accusati di malìa trovarono in lui un difensore tanto più efficace in quanto alla sua mente di giureconsulto tali processi costituivano altrettanti attentati alla libertà di coscienza, un'invasione della pubblica autorità in campo che doveva considerarsi sottratto all'azione punitiva. In occasione di tali fatti egli si rese conto del pericolo derivante dalla mancanza del criterio distintivo tra ciò che era di competenza della morale e ciò che rientrava nella sfera del diritto. Tali idee maturarono nell'esilio, a cui egli stesso andò incontro e si presentano in forma definita nell'opera sul diritto naturale pubblicata nel 1705 (1).

28. — Thomasius nella sua tendenza al nuovo, ne' suoi intendimenti pratici fu sotto molti aspetti benemerito della

---

(1) Thomasius combattè la tortura e i processi contro le streghe nell'opera « De crimine magiae ». Federico II disse di lui che aveva rivendicato alle donne il diritto di vivere senza pericolo. La difesa dei Pietisti e i primi accenni alla distinzione tra morale e diritto si trovano nell'o-

filosofia tedesca. Prima di Kant egli intravide il nesso esistente tra il problema conoscitivo, etico e giuridico: primo osò affermare che la ragione non deve andar disgiunta dal senso, e che solo la conoscenza dei fenomeni è fonte di certezza.

Nel rispettare ed accrescere l'essenza delle cose consiste il bene, e la maggior felicità dell'uomo costituisce lo scopo ultimo della morale. Nel concetto amplissimo di diritto naturale Thomasius fa rientrare la morale e il diritto, ma nel determinare il principio generatore abbandona Pufendorf, sostituisce al principio della socialità l'istinto alla felicità, e su di questo fonda il criterio di distinzione tra le due scienze, di cui l'una tende ad attuare la felicità interna, l'altra la felicità esterna (1).

Nè solo per lo scopo diverso a cui mirano si distinguono, secondo Thomasius, la morale e il diritto, ma anche e sopratutto per la natura dell'obbligazione, la quale si presenta nelle due scienze diversa per ciò che riguarda l'origine, l'oggetto, i caratteri. L'obbligazione giuridica nasce dal comando di un superiore, ossia trae la sua forza obbligatoria da una forza esterna: l'obbligazione morale invece scaturisce dall'intimo della coscienza individuale, e più propriamente dall'apprensione di un male o di un pericolo al quale l'agente si espone nell'atto di agire (2).

In ordine all'oggetto, l'obbligazione giuridica si riferisce solo a rapporti esterni sorgenti tra uomini uniti dal vincolo di società. L'obbligazione morale invece ha una sfera di applicazione molto più larga: essa non solo comprende i rapporti esterni, ma ancora gli interni che l'uomo ha verso sè stesso (3).

---

pera « Sul diritto dei principi evangelici nelle controversie teologiche ». In questa parte non ho potuto valermi, come mi valsi altrove, dell'opera magistrale del *Ruffini* sulla « Libertà religiosa ». Ed. Bocca, Torino 1901, Vol. I, c. IV, § 12.

(1) Cfr. *Fundamenta* ecc. Libro I, c. 4, § 35 e sopratutto al c. 6, § 21.

(2) Cfr. Op. cit. Libro I, c. 4, § 58 e seg. e c. 5, § 1 e seg.

(3) Cfr. Op. cit. Libro I, c. 5, § 17 e seg.

Precisando meglio il suo concetto Thomasius aggiunge che oggetto dell'obbligazione morale possono essere l'*honestum* e il *decorum*, mentre dell'obbligazione giuridica solo lo *justum*. Sotto questi tre concetti rientrano tutti i doveri: l'*honestum* comprende i doveri che l'uomo ha verso sè stesso, e che si riassumono nel principio di fare a sè quello che si desidera altri faccia: il *decorum* e lo *justum* abbracciano tutti i doveri verso gli altri: ma di essi, i doveri di convenienza e benevolenza rientrano nel *decorum*, i doveri di giustizia nello *justum*. Il diritto pertanto non solo non è ciò che di sua natura è semplicemente onesto, ma neppure consiste in ciò che è di sua natura semplicemente decoroso.

Da queste premesse deriva il carattere negativo e perfetto dell'obbligazione giuridica, il carattere positivo e imperfetto della obbligazione morale (1). Il diritto deve limitarsi a vietare quelle azioni che appaiono inconciliabili con una vita sociale ordinata: donde la necessità che abbia limiti fissi e certi tali da escludere l'arbitrio. L'obbligazione morale risolvendosi in atti positivi diretti alla maggior felicità dell'individuo e della società ha un campo d'azione più largo che non può essere in alcun modo circoscritto.

Un ultimo criterio di distinzione è dato dagli effetti diversi che dalla morale e dal diritto scaturiscono. Mentre l'eccellenza morale consiste nella spontaneità degli atti e quindi nella mancanza di qualsiasi coazione esterna, il diritto, che è condizione essenziale della vita sociale, nell'interesse della quale limita la libertà e reprime le naturali tendenze degli individui, ha carattere coattivo e deve imporsi e attuarsi anche colla forza.

Tali le principali distinzioni che Thomasius rileva tra morale e diritto: la critica potrà facilmente trovarle inesatte, superficiali in quanto non sono desunte dall'intima natura delle due scienze, ma niuno potrà negare ch'esse per la chia-

(1) Cfr. *Fundamenta* ecc. Libro I, c. 5, § 23.

rezza e precisione con cui sono concepite, riescono di grande utilità pratica. E invero la distinzione posta serve al Thomasius per segnare i limiti dell'azione dello Stato ne' suoi rapporti cogli individui. Compito dello Stato è di valersi del diritto per conseguire la pace e la sicurezza sociale: la vita religiosa e morale eccede la sua competenza, e costituisce un patrimonio sacro e inviolabile in ordine al quale l'individuo deve poter esplicare nel modo più ampio e perfetto la sua libertà.

Per opera di Thomasius un vero progresso si opera nelle scienze morali: egli inizia la distinzione tra morale e diritto, e ne mette in evidenza l'importanza teorica e pratica. Dopo di lui si potè discutere sul fondamento da darsi alla distinzione, ma niuno osò revocarne in dubbio la convenienza e la necessità. In ispecial modo la coattività quale carattere formale della norma giuridica può considerarsi definitivamente acquisita alla scienza. Thomasius ebbe numerosi seguaci, ma niuno originale e autorevole (1): la distinzione tra morale e diritto dopo di lui diventa scolastica, e perde ogni valore pratico. La soluzione data dai giureconsulti filosofi alla questione dei rapporti tra morale e diritto, doveva far luogo alla soluzione filosofica attuata dal Kant.

29. — I giureconsulti filosofi si succedono ininterrotti da Grozio a Kant, ma l'opera loro fu per motivi diversi ugualmente contrastata dai romanisti e dagli scolastici. I romanisti ripudiavano le astrazioni teoriche e arbitrarie dei cultori del diritto naturale, e si mantenevano interpreti fedeli e custodi gelosi della tradizione giuridica classica. Dal canto loro gli scolastici rimproveravano all'indirizzo giuridico-filosofico, il

---

(1) Alla scuola di Thomasius appartengono: *Girolamo Gundling* (1671-1729) autore dello « Jus naturae et gentium » dove tratta del diritto con esclusione della morale; di questa tratta in un'altra opera, a cui dà il nome di etica; *E. Gerhard,* che scrisse « De principiis justi » (1712); il *Koehler,* l'*Achenwall,* ecc. Cfr. Carmignani: *Storia della filosofia del diritto,* Lucca, 1851, Vol. III, pag. 151 e seg.

carattere ateo e profano e con ogni sforzo si adoperavano per conservare alla Chiesa l'antica autorità in fatto di credenze e di costumi. Assecondando abilmente le tendenze dei tempi, essi accolgono senza difficoltà il concetto del diritto naturale, e la teorica dello stato di natura, ma al fondamento razionale delle nuove dottrine, vorrebbero sostituito il principio rivelato, e mantenuti i vincoli che legano il mondo umano a Dio. I più autorevoli rappresentanti dell'indirizzo che cercò la conciliazione tra le esigenze del pensiero nuovo e le credenze religiose tradizionali furono Giovanni Selden (1), e i due Cocceji (2). Ma l'opera loro era condannata all'impotenza e alla sterilità, come quella che più non rispondeva alle condizioni nuove create allo Stato e alla Chiesa. La Chiesa cattolica aveva perduto della sua universalità e della sua importanza sociale e politica. Ne' paesi protestanti la religione diventa ufficiale e dipendente dai governi: ne' paesi cattolici le questioni giurisdizionali accennano a una progressiva invasione dello Stato nel dominio ecclesiastico. In tali condizioni di cose, la libertà dei popoli, gli interessi del diritto e della morale non potevano trovare sufficiente guarantigia nell'autorità della Chiesa, nell'efficacia della religione; nessuna via migliore presentavasi all'infuori di quella indicata e seguita dai giureconsulti filosofi, tendente ad elevare sopra gli interessi e le cupidigie degli uomini e degli Stati il tribunale supremo della ragione, i cui responsi si imponessero alla coscienza generale col grado di evidenza e di certezza proprio degli assiomi delle scienze matematiche.

30. — Generalmente è trascurata l'importanza dei giureconsulti nella storia delle scienze morali: eppure quando la intolleranza religiosa, cattolica e protestante, congiunta all'assolutismo politico, ostacolavano qualsiasi riforma nel vasto

---

(1) Giovanni Selden (1584-1654) pubblicò nel 1640 l'opera « De jure naturali et gentium juxta disciplinam ebraeorum » Cfr. Lib. I, c. 7 e 8.

(2) Enrico e Samuele, padre e figlio: l'uno autore del « Grotius illustratus ecc. » l'altro di un « Tractatus juris gentium » (1699).

campo della scienza applicata alla vita degli individui e degli Stati, primi i giureconsulti levarono alta la voce in favore della libertà di pensiero e di azione contro la tirannide spirituale e politica. I giureconsulti filosofi allargando la sfera del diritto fino a comprendere la morale, sopratutto nella parte di essa che regola i rapporti sociali, cominciarono a convincere le menti, e ad abituare gli animi alla possibilità di una norma di condotta individuale e politica fondata sulla ragione e indipendente dalla religione. I giureconsulti filosofi si distinguono da quelli che possiamo chiamare i filosofi del diritto per il punto di vista pratico, da cui movono nelle loro indagini: essi più che a formare l'uomo, a studiarlo nella sua essenza mirano a formare il cittadino, l'uomo politico o sociale, valendosi per tale scopo della morale e del diritto indistintamente. Le scienze morali devono ad essi, la loro indipendenza dalla teologia, e i primi tentativi per distinguere la morale dal diritto: Kant ereditava e svolgeva tali concetti dopo aver sottoposta a critica la ragione stessa, di cui misurava la potenzialità e segnava i limiti di esplicazione.

---

§ 4.

Tommaso Hobbes e l'indirizzo empirico nelle scienze morali.

SOMMARIO: 31. Bacone e sua posizione nella storia del pensiero — 32. Bacone e le scienze morali — 33. Etica e scienza civile in Bacone — 34. Il metodo di Hobbes — 35. Hobbes e i suoi tempi — 36. Sistema etico-giuridico di Hobbes — 37. Il rapporto tra morale e diritto in Hobbes — 38. L'opposizione a Hobbes: Cumberland — 39. Locke e i suoi tempi — 40. Morale e diritto in Locke — 41. Da Locke a Hume — 42. Hume e i suoi tempi — 43. Filosofia di Hume — 44. Rapporto tra morale e diritto in Hume — 45. Adam Smith e sua importanza — 46. Sistema etico-giuridico di Smith — 47. Conclusione.

31. — Bacone è il profeta della nuova epoca, è il Mosè che ha dischiuso la vista della nuova terra promessa. Questo concetto espresso dal Macaulay (1) non risolve la dibattuta questione risguardante il posto che Bacone occupa nella storia del pensiero. A risolverla conviene considerare a parte Bacone e l'opera sua, Bacone e i suoi tempi, Bacone in rapporto allo sviluppo del pensiero scientifico e filosofico posteriore.

Considerata in sè stessa l'opera di Bacone racchiude un alto significato, come quella che, sotto un'apparente riforma di metodo, prelude ad un nuovo orientamento del pensiero, ad un rinnovamento radicale del sapere. Sotto tale aspetto Bacone occupa un posto eminente non solo nella storia delle scienze, come ritiene l'Adam (2), ma ancora della filosofia. Primo egli assorse al concetto tutto moderno e per l'epoca sua prematuro, dell'unità dello scibile sulle basi della filosofia naturale rinnovata dal metodo induttivo. Per Bacone l'unità del metodo è correlativa all'unità della scienza, e questa è a sua volta il riflesso e il prodotto della unità che si ammira nella natura. Le scienze formano un tutto unico e continuo in cui le parti si distinguono, ma non si separano; quando una reale separazione si verifica, la parte divisa isterilisce e muore. Tale

---

(1) Cfr. il noto saggio del Macaulay (*Lord Bacon*, *Essays*, ed. Tauchnitz, III, pag. 144-45).

(2) Ch. Adam, *Philosophie de François Bacon*, 1890, ed. Alcan, p. 423.

concetto dell'unità del sapere, che prelude al Comte ed al monismo contemporaneo, indusse Bacone a concepire una *Philosophia prima*, scienza generale e riassuntiva, che comprendendo i principali assiomi che ricorrono in tutte le scienze, e le condizioni più generali della esistenza delle cose, servisse di base e di vincolo comune ai diversi rami del sapere (1). Se il valore di Bacone come scienziato è pressochè nullo, se le forze non gli bastarono ad elevare l'edificio filosofico, di cui ci lasciò l'abbozzo nel *De Augmentis*, non per questo è minore la sua importanza, poichè se è utile *fare* scoperte non è meno utile prepararle, provocarle, *farle fare*, contribuendo coll'analisi, colla critica, colla discussione a sgombrare la via che ad esse conduce, fornendo i mezzi o gli strumenti richiesti per superare gli ostacoli che rendono difficile progredire nella scienza (2).

In rapporto ai tempi in cui visse, Bacone si direbbe un solitario. L'opera sua come scrittore e pensatore è in contraddizione coll'uomo politico e d'azione. L'eco dei tempi agitati in cui visse non si ripercuote nell'opera sua, e quasi si direbbe ch'egli non presenti i rivolgimenti che stavano per turbare la vita politica e religiosa dell'Inghilterra. Nel campo scientifico egli disconobbe o ignorò i risultati scientifici conseguiti dal Copernico, Keplero, Galileo, e fu invidioso denigratore delle scoperte del Gilbert e dell'Harvey. Ben si può affermare che Bacone non comprese i suoi tempi, e questi non compresero l'importanza dell'opera sua intesa a rinnovare il sapere con criterii positivi (3). Nè la scienza nè la filosofia si posero nel

(1) Cfr. *De Augmentis*, Libro III, c. I; IV, c. I. — Cfr. anche *Novum Organum*, I, 107, 127.

(2) L'osservazione è del prof. Vailati ed è contenuta in una delle sue recensioni, veri modelli del genere.

(3) Cfr. Adam, op. cit., Libro IV, p. 327 e seg. L'Adam ricorda le vicende a cui andò soggetta la fama e l'autorità di Bacone nei tempi moderni: poco letto e poco apprezzato nel secolo XVII, Bacone fu l'idolo di Voltaire e degli Enciclopedisti nel secolo successivo: nel secolo XIX ebbe detrattori accaniti (tra cui il Liebig e il Claude Bernard) e forti difensori come il Kuno Fischer, il Nichol, ecc.

secolo XVII sulla via tracciata da Bacone: non la scienza, poichè il prevalere degli studii astronomici sullo studio delle scienze naturali propriamente dette, fece preferire il metodo geometrico al metodo strettamente induttivo di Bacone (1): non la filosofia che seguì un metodo soggettivo ed empirico più che positivo quale era da Bacone indicato. Nell'azione diretta a scuotere il giogo della teologia ben si rivela Bacone figlio dell'epoca sua, ma tra i dogmatici e gli scettici egli si aprì una via sua propria, che non fu nè la razionale di Cartesio nè l'empirica di Hobbes. Bacone è il vero precursore di quella filosofia positiva, che il Comte doveva nel secolo XIX opporre alle aberrazioni metafisiche (2); di ciò può far prova la sua dottrina etico-giuridica.

32. — Sotto l'aspetto speciale delle scienze morali Bacone o non fu preso in considerazione o non fu rettamente giudicato sia per parte di coloro che vollero derivare da lui lo svolgimento del pensiero etico inglese, sia per parte di quelli che negano alle sue dottrine morali ogni valore. Ciò si deve in parte a Bacone stesso il quale più che un sistema etico-giuridico svolto nelle sue singole parti, ci lasciò l'abbozzo di un sistema, il quale non attrasse mai l'attenzione degli studiosi, mentre pur permetteva la ricostruzione intera del suo pensiero.

Due furono le preoccupazioni costanti di Bacone in ordine alle scienze morali: sottrarle al dominio della teologia e della metafisica. Col Montaigne e col Charron egli ebbe comune lo

---

(1) Le scienze naturali dopo le scoperte del Vinci, del Serveto, dell'Harvey, subirono un arresto nel secolo XVII di fronte ai notevoli progressi dell'astronomia e con essa delle scienze matematiche: la geometria in particolare divenne per oltre un secolo la scienza madre, alla cui influenza non seppero sottrarsi le stesse scienze morali. È noto che Bacone fu fieramente avverso all'estensione delle matematiche allo studio della natura.

(2) Il Comte accennando all'unificazione del sapere come allo scopo ultimo della filosofia positiva, è costretto a ricordare le geniali intuizioni di Bacone (*Cours de philosophie positive*, I, p. 50 e p. 59-60 ediz. 1869).

scopo di sottrarre le scienze morali all'influenza della religione, ma egli vi concorse più efficacemente e più autorevolmente. D'altro lato nel combattere le astruserie metafisiche e razionali pose in evidenza il carattere che divenne peculiare e costante dell'ingegno e della filosofia inglese. Gli scopi delle scienze morali sono, secondo Bacone, relativi e si esauriscono nei limiti della vita terrena, mentre il sommo bene, la perfezione e la felicità assoluta sono da relegarsi nella vita futura e sono di spettanza della religione (1). Bacone pur separando nettamente le due sfere della religione e della morale, non le pone in contrasto: riconosce al contrario che la religione, ove non degeneri in superstizione, ha un'importanza pratica notevole e concorre efficacemente a nobilitare e a rinvigorire il sentimento morale (2). Ma se non deve ricercarsi nella divinità il fondamento alle scienze morali, non deve neppure derivarsi dalla ragione, come fecero gli antichi, i quali posero ogni sforzo nell'elaborare il concetto del sommo bene, nel proporre modelli elevatissimi alla volontà, senza preoccuparsi dell'uomo, che que' modelli deve attuare: di qui un contrasto tra le idealità morali e civili proposte, e il grado di potenzialità umana nel raggiungerle (3).

Liberato il campo dalle premesse teologiche e metafisiche, Bacone propone una soluzione del problema, la quale mentre non trova che un qualche lontano accenno nei filosofi italiani del 500 (4), si distingue profondamente dalle dottrine dei filo-

---

(1) Cfr. *De Augmentis*, Libro VII, c. I, § 5, 6.

(2) Cfr. Ib. ib., c. III. Sui rapporti tra religione e morale e tra superstizione e religione cfr. i noti saggi XVI e XVII *Sull'ateismo e sulla superstizione*.

(3) Cfr. *De Aug.*, Lib. VII, c. I ove dice che gli scrittori di etica « proposuerunt nobis exemplaria bella et luculenta . . . . . sed quibus institutis animus ad illa assequenda subigi et componi possit nihil praecipiunt ».

(4) Nel 1583 Giordano Bruno sostenne pubblicamente a Oxford il sistema Copernicano, e dal 1583-85 pubblicò a Londra le principali sue opere. Nulla impedisce che Bacone, dell'età allora di 22 anni, l'abbia conosciuto

sofi inglesi che lo seguirono, e solo può riconnettersi ai tentativi fatti nel secolo XIX per dare alle scienze morali un fondamento positivo. Elemento generatore delle scienze morali è per Bacone la natura, in ciò coerente al principio secondo il quale la scienza della natura non solo è scienza madre a cui tutte le altre devono coordinarsi, ma in tanto ha valore e significato in quanto può servire a dar norma e indirizzo alla vita individuale e collettiva (1).

33. — Nella classificazione delle scienze posta da Bacone, l'Etica e il Diritto rientrano nel largo campo delle scienze relative all'uomo; ma mentre l'Etica è il ramo più nobile della *Filosofia umana*, che studia l'uomo a sè, in quanto consta di elementi corporei e spirituali, il Diritto colla Politica costituisce la parte fondamentale della *filosofia civile*, la quale move dal presupposto dell'uomo associato e già eticamente formato (2).

I rapporti e i limiti tra le due scienze sono in tal modo implicitamente segnati: l'Etica forma l'individuo, la Scienza civile mediante il diritto provvede alla prosperità e alla pace interna di uno Stato: quindi differiscono tra loro per l'oggetto, lo scopo, la sfera diversa in cui si svolgono. Niun dubbio che il contenuto della scienza civile, risultando di elementi assai varii e disparati, con grande difficoltà si lascia ridurre a leggi

---

e abbia letto le sue opere. Certo conobbe Vanini nel 1612 a Londra. Ma sopratutto apprezzò il Telesio che chiama « amantem veritatis et scientiis utilem, hominum novorum primum ».

(1) La decadenza della filosofia morale e civile è attribuita da Bacone al fatto che queste scienze non « aluntur a philosophia naturali » (*Novum Organum*, I, 80). — Altrove (*De Augmentis*, IV, c. I) dichiarò che la scienza dell'uomo « naturae ipsius portio est ». — Il vincolo strettissimo tra le scienze della natura e le scienze morali scaturisce anche dal suo noto principio: « quod in contemplatione instar causae est, id in operatione instar regulae est ». (*Nov. Org.* I, 3).

(2) Cfr. *De Aug.* Libro IV, c. I, ove dice: Doctrina de homine duplex: aut contemplatur hominem segregatum, aut congregatum: alteram philosophiam humanitatis, alteram civilem vocamus.

costanti e generali (1). Ciò per altro non toglie che i mezzi di cui si serve la scienza civile abbiano un grado di efficacia maggiore e di applicazione più facile di quelli offerti dalla morale, poichè sotto un certo aspetto torna più facile, acutamente osserva Bacone, dominare e dirigere una folla che non un solo. Le forze istintive, impersonali, frutto di imitazione, esplicano un'azione notevole, per quanto non avvertita, nella vita sociale, e l'individuo segue suo malgrado il moto generale della società, di cui riflette i sentimenti, le idee, le tendenze. L'Etica invece non può far assegnamento sull'azione di queste forze collettive, nè subisce i vincoli e le repressioni sociali nel suo lavoro di formazione dell'uomo interiore. Ancora l'Etica vuole la perfezione interna dell'uomo, e sulla bontà dell'intenzione sopratutto insiste: per la vita e per il progresso sociale invece basta l'uniformità esteriore degli atti alla legge, e per ottenerla possono servire mezzi sensibili e materiali, l'uso dei quali è contrario agli scopi della morale. Le proporzioni stesse di uno Stato, la sua stessa perennità di esistenza, la complessità degli elementi che lo costituiscono sviluppano un gioco di azione e di reazione, per cui le cause deleterie agiscono più lentamente e insensibilmente: nei singoli individui, data la brevità della vita, e la costituzione più semplice del loro essere, le conseguenze delle azioni disoneste si svolgono più rapidamente, i mutamenti nell'opinioni e nei costumi sono più facili e frequenti. Per tal modo Bacone sotto colore di accennare alle difficoltà diverse, contro cui l'Etica e la Scienza civile devono lottare, tocca le differenze tra le due discipline, e le fonda sui rapporti che corrono tra individuo e Stato. Le norme dell'Etica devono tener conto delle condizioni variabilissime degli individui: le norme giuridiche valgono per l'organismo più uniforme, perchè più vasto, dello Stato, e in esso

(1) Niun dubbio, osserva Bacone (*De Aug.* Lib. VIII, c. 1) che l'oggetto della scienza civile è più di ogni altro « materiae immersum, ideoque difficillime ad axiomata reducitur ».

scompaiono le differenze dell'individuo, che è l'atomo della vita sociale (1).

La stessa modernità di vedute Bacone dimostra nel trattare a parte l'Etica e il Diritto (2). Dal modo di comportarsi degli esseri in natura, egli trae la soluzione del problema teorico relativo alla natura del bene (3). Ogni cosa in natura, esistendo ad un tempo per sè e come parte di un tutto, tende a conservarsi, accrescersi, moltiplicarsi: così esiste per l'uomo un bene individuale e collettivo; nello svolgere sè stesso e le proprie facoltà in guisa da rendersi atto a far il bene del tutto, di cui fa parte, sta la perfezione morale dell'uomo. Determinata la natura del bene, bisogna che l'uomo sia in grado di raggiungerlo con una serie di mezzi, che solo può indicare lo studio della costituzione psichica speciale di ciascuno, variabile secondo i tempi, i luoghi, l'età, il sesso. In ciò sta la morale pratica, nel trattare la quale il moralista deve fare come il medico che studia il corpo umano per conoscerne i mali e indicarne i rimedii. Lo studio del bene collettivo fa parte dell'Etica non della filosofia civile come a tutta prima potrebbe parere. Finchè prepariamo ed educhiamo l'uomo a convivere in società, a preferire il bene comune al proprio, la vita attiva alla contemplativa, noi non usciamo dai limiti e dai compiti della morale (4).

---

(1) I rapporti tra l'Etica e la Scienza civile sono svolti da Bacone nel Libro VIII, c. I, del *De Augmentis*.

(2) La dottrina etica di Bacone è contenuta nel Libro VII del *De Augmentis*: la dottrina giuridica nel lib. VIII, c. III, sopratutto nell'« *Exemplum tractatus de justitia universali; sive de fontibus juris* » che è aggiunto come appendice al libro VIII.

(3) Distribuisce Bacone la dottrina etica in due parti: l'una teorica « *de exemplari boni* » tratta della natura del bene; l'altra pratica « *de regimine et cultura animi* » tratta delle norme atte a conformare l'animo al bene: senza quest'ultima, la prima è come una statua « pulchra quidem aspectu, sed motu et vita destituta » (*De Aug.* Lib. VII, c. III).

(4) In quella guisa che è cosa diversa fabbricare una macchina, e metterla in moto, così la scienza civile si distingue dalla dottrina del bene collettivo che conforma l'animo alla vita sociale.

Formato moralmente l'individuo, entra in campo la Scienza civile, avente per oggetto l'uomo congregato. Nell'abbozzo filosofico lasciatoci da Bacone è la parte che presenta maggiori lacune e imperfezioni. Però nel trattare dell'azione dello Stato nei rapporti interni fra i cittadini, azione che si esplica mediante il diritto, Bacone dà novella prova di larghezza e originalità di vedute (1). Il diritto non è fine a sè stesso, ma mezzo per procurare il benessere materiale e morale del popolo. Nel trattare di legislazione Bacone dichiara di voler seguire un metodo suo proprio, distinto da quello adottato dai giureconsulti filosofi e pratici, dei quali i primi fanno leggi immaginarie per stati immaginarii, i secondi sono schiavi delle leggi e degli usi locali, non hanno la guida dei principii, che è condizione di equanimità e sincerità nei giudizii. Il legislatore deve conoscere la filosofia civile, e l'equità naturale da un lato, ed essere dall'altro esperto conoscitore dei costumi e dei bisogni del popolo, pel quale fa le leggi (2). Ma la varietà delle leggi può bene associarsi, secondo Bacone, alla loro unità, poichè sotto le moltiformi leggi degli Stati e dei popoli, non è difficile rintracciare certi principii di giustizia costanti, su cui può elevarsi un sistema di legislazione ideale, a cui tutte le leggi diverse si riconducono, e da cui tutte discendono (3). Ma la sapienza del legislatore non deve solo consistere nel conoscere e determinare le *legum leges*, ma ancora nell'applicazione della legge (4). Quest'aspetto

---

(1) La dottrina dello Stato è da Bacone distinta in due parti: l'una *de imperio sive de republica administranda*, l'altra *de justitia universali, sive de fontibus juris*, ossia la parte politica e la giuridica (*De Aug.* Lib. VIII).

(2) Cfr. *De Aug.* Libro VIII in fine, ove dice: « philosophi multa proponunt, dictu pulchra, sed ab usu remota. Jurisconsulti autem, suae quisque patriae legum, vel etiam romanorum aut pontificiarum, placitis obnoxii, judicio sincero non utuntur, sed tanquam e vinculis sermocinantur ».

(3) Cfr. *De justitia universali*, Aph. 6.

(4) « La saggezza del legislatore, egli scrive, consiste non solo nell'ideale di giustizia, ma nella sua applicazione, nel prendere in considerazione i mezzi per i quali le leggi sono rese certe, le cause e i rimedi delle loro incertezze ».

formale del diritto, trascurato dai filosofi del diritto naturale, ha un'importanza nell'attuare gli scopi della giustizia, che non sfuggì a Bacone; se vario è il contenuto delle leggi, la forma è costante e può ridursi ad assiomi; se la perfezione delle leggi non può facilmente ottenersi, almeno devesi cercare la certezza coi mezzi formali. La certezza è condizione necessaria per conseguire l'*aequitas juris*, ossia l'uniforme interpretazione e applicazione della legge, da cui dipende la efficacia e l'autorità del diritto sostantivo (1).

Poco meno di due secoli dovevano trascorrere prima che le idee di Bacone fossero accolte e applicate: certo a principio del secolo XVII erano premature. Bacone fece come colui che avendo trovato una nuova via vi si slancia con entusiasmo e la percorre rapidamente fino alla fine: ma gli altri per tal via non lo seguirono come quella che contrastava troppo alle tendenze e ai metodi filosofici del secolo: ancora la mente umana non aveva condotto il metodo razionale alle sue estreme conseguenze per ricredersi, e porsi sulla via più modesta, ma più sicura aperta da Bacone alle scienze morali.

34. — Hobbes fu chiamato il primo discepolo di Bacone: tale filiazione intellettuale, sostenuta fra gli altri dal Kuno Fischer, fu generalmente accolta: le stesse relazioni personali che corsero tra Bacone e Hobbes parvero confermarla. Il Wundt stesso fa dell'Hobbes un continuatore di Bacone nel campo delle scienze morali (2). Studii più recenti vennero in opposto parere, e noi crediamo col Lange, collo Jodl, col Sidgwick, che si debba negare qualsiasi rapporto di filiazione tra Hobbes e Bacone (3). La diversità del metodo rispettivamente usato fu omai posta fuori di dubbio dal Lange e dallo Jodl (4). Il Lange

---

(1) Il criterio della bontà di una legge sta in ciò ch'essa sia « intimatione certa, praecepto justa, executione commoda, cum forma politiae congrua, et generans virtutem in subditis » (Ib. Aph. 7).

(2) Cfr. Wundt: Ethik, Libro II, c. III.

(3) Cfr. Sidgwick: Outlines of the history of Ethics, 2ª ediz. London, 1888, p. 158.

(4) Cfr. Jodl: Geschichte der Ethik, Vol. I, 1882, p. 109.

definisce il metodo di Bacone induttivo, quello dell'Hobbes ipotetico-deduttivo, ossia cartesiano (1). Mentre il primo procede analiticamente movendo dall'individuo per elevarsi al genere e quindi giungere direttamente alle cause reali dei fenomeni, salvo poi ricorrere alla deduzione per utilizzare e generalizzare le verità discoperte, Descartes e sulle sue traccie l'Hobbes procedono sinteticamente premettendo la teoria a guisa di ipotesi, spiegando mediante essa i fenomeni, per poi controllare la bontà della medesima facendo ricorso alla esperienza, a cui spetta la parte principale e decisiva nella dimostrazione. Niuna comunanza quindi di metodo tra Bacone e Hobbes: entrambi ricorsero all'esperienza, ma Bacone vi ricorse per elevare su di essa la scienza, Hobbes per confermare la teoria, posta innanzi come ipotesi. Osserva il Lange che il metodo ipotetico-deduttivo è assai più vicino al vero processo seguito nello studio della natura che non quello induttivo di Bacone (2): qualunque sia il valore di tale affermazione, essa è vera pel secolo XVII, nel quale prevalsero l'astronomia e le scienze matematiche. A questo metodo, prevalente nel campo stesso delle scienze naturali, non ancora trasformato in razionale puro per opera dei fanatici seguaci di Cartesio, appartiene Hobbes. Questi contrariamente a Bacone studiò ed apprezzò le matematiche: in istretto rapporto coi tempi egli riconobbe e accolse senza restrizioni (ciò che non fece Bacone) gli importanti risultati ottenuti nel campo delle scienze naturali: e mentre a Copernico rivendicava l'onore di aver fondato l'astronomia, a Galileo la fisica, all'Harvey la fisiologia, sperava che altri potesse dire lo stesso di lui in ordine alla filosofia politica. Come Cartesio egli mosse da un presupposto teorico alla costruzione del suo sistema, e cercò nella esperienza e osservazione fisiologica argomenti a sostegno della sua teoria.

---

(1) Cfr. Lange: Histoire du matérialisme, 1877, Vol I, p. 249.
(2) Lange: Op. cit., Vol. I, p. 249.

35. — La filiazione tra Bacone e Hobbes come non esiste pel metodo così non esiste nè diretta nè indiretta per la dottrina. Se comune ad entrambi è l'avversione ai vieti presupposti metafisici e teologici, nonchè il sentimento di ribellione all'autorità di Aristotele e la tendenza a secolarizzare le scienze morali, non per questo si può dire col Wundt che Hobbes continuò Bacone (1), ma solo che entrambi subirono le stesse condizioni generali dell'epoca, ciò che non impedì a Hobbes di elevare una metafisica di nuovo genere, diversa dall'antica teologica, ma non meno contraria alla filosofia baconiana. Ma se con Bacone subì l'influsso generale del tempo, non da lui Hobbes trasse motivo e ispirazione a scrivere di cose morali e civili, ma direttamente dalle condizioni particolari dell'Inghilterra del suo tempo. Egli non assiste indifferente e quasi ignaro come Bacone ai gravi rivolgimenti politici e religiosi che agitavano il suo paese e che dovevano avere una importanza decisiva sull'avvenire del popolo inglese: egli vi partecipa direttamente, proponendo quella che a lui parve la vera soluzione, e sopratutto richiamando sui problemi morali, religiosi, politici l'attenzione degli studiosi e degli uomini di Stato che sotto l'influenza delle sue dottrine dovevano dividersi in due campi opposti e ostili. E così mentre Bacone isolandosi dai suoi tempi non sollevò intorno all'opera propria nè le ire nè le lodi dei contemporanei, Hobbes inspirandosi ne' suoi scritti direttamente ai fatti che prepararono la Grande Rivoluzione inglese, esercitò un'influenza decisiva sull'indirizzo e sullo sviluppo ulteriore delle scienze morali.

La rivoluzione che si andava maturando nell'Inghilterra nella prima metà del secolo XVII, era ad un tempo economica, politica, religiosa; ma nelle sue diverse forme essa rappresentava pur sempre l'emancipazione dell'individuo dai vincoli che ne ostacolavano la libera attività. Proprio in quel secolo l'Inghilterra cessava di essere un paese esclusivamente

---

(1) Wundt: Op. cit., Lib. II, c. III.

agricolo per divenire in un certo grado paese commerciale e manifatturiero; la proprietà mobiliare frutto del lavoro si affermava vigorosamente di fronte alla proprietà terriera, nata dalla conquista: cadevano le corporazioni d'arti e mestieri, i monopolii, i privilegi; lo Stato cominciava a legittimarsi in proporzione della libertà e dei vantaggi che derivavano all'individuo (1). L'individualismo economico metteva capo all'individualismo politico: una trasformazione in senso democratico dello Stato si rendeva oramai inevitabile; a misura che la coscienza della propria forza si diffondeva nella classe media lavoratrice cresceva l'avversione contro il lusso smodato di Corte, contro le arbitrarie imposizioni, contro le indebite ingerenze dello Stato, di cui volevansi ridotte al minimo le funzioni, e si voleva controllata l'azione nei rapporti coi cittadini. L'individualismo economico e politico traeva nuova forza dalle credenze religiose sorte dalla Riforma Protestante. Il Calvinismo penetrato in Inghilterra nella sua forma più rigida, aveva prodotto i Presbiteriani scozzesi, e i Puritani inglesi. Era appunto nell'essenza del Calvinismo democratizzare le credenze religiose, porre l'uomo in rapporto diretto colla divinità, farne l'interprete della legge e della volontà divina, senza bisogno di intermediarii, che facevano servire la religione a scopi ambiziosi e politici.

Il trionfo dell'individualismo nelle sue diverse forme non fu senza contrasti: esso lottò contro le tendenze reazionarie e assolutiste del potere regio che ebbe ad alleata docile e passiva la Chiesa anglicana o episcopale. Non rimasero i forti pensatori dell'epoca estranei e indifferenti alla lotta: tra tutti si distinse l'Hobbes, la cui dottrina concepita quando più accanita ferveva la lotta, trovò eco profonda negli animi. E l'in-

(1) Cfr. per le condizioni economiche dell'Inghilterra in quest'epoca il Cunningham, « English Commerce and Industry » (II, p. 67-97) — per le condizioni politiche il Burgess, « Political Science and Comparative Constitutional law » (Vol. I, Bk. III, c. 1) — per le condizioni religiose il Ruffini, « Libertà religiosa » (Vol. I, c. III, § 11).

fluenza da lui esercitata fu in proporzione del disinteresse e della sincerità dell'opera sua di scrittore. All'assolutismo non fu condotto da motivi di interesse personale, ma da quello stesso individualismo che trionfò colla Rivoluzione, e che in niun tempo trovò un più forte e convinto sostenitore; ma appunto per ciò parve all'Hobbes che l'assolutismo solo potesse contenere lo sfrenato egoismo della natura umana. Il vecchio e il nuovo vengono pertanto stranamente a incontrarsi nella dottrina dell'Hobbes senza confondersi (1): la base psicologica del suo sistema, rispondendo ad un lato costante della natura umana, potè vivere di vita propria, e servir di punto di partenza allo sviluppo ulteriore del pensiero etico inglese, indipendentemente dalla forma politica da lui vagheggiata. Per opera dell'Hobbes penetrava nel campo della speculazione filosofica e sopratutto delle scienze morali quell'individualismo, che fino allora ne era stato lontano per l'influenza delle opposte teoriche del diritto divino, e della morale cristiana, e vi penetrava nella sua forma più rigida senza temperamenti di sorta. Di qui la importanza e il significato della dottrina etico-giuridica dell'Hobbes.

36. — L'Hobbes intese sopratutto col suo sistema risolvere un problema politico, e a questo subordina come mezzo al fine la morale e il diritto. Anche sotto tale aspetto più che a Bacone egli deve riconnettersi a quella corrente generale di pensiero, che originatasi dalla Riforma e svoltasi nella formazione degli Stati moderni, aveva elaborato il concetto di una legge di natura, ossia di una norma ideale, morale e giuridica ad un tempo, tratta dallo studio della natura umana, su cui dovevansi modellare i rapporti politici. Ma contrariamente al Grozio e ai cultori del metodo razionale, l'Hobbes nello studio dell'uomo e nella concezione di uno stato e di una legge di natura diffida della ragione e della storia, e si

(1) Con frase felice il Tulloch chiama l'Hobbes « un radicale a servizio della reazione ».

vale quasi esclusivamente dei risultati dell'osservazione psicologica, condotta con criterii empirici, che fanno talvolta pensare a lui come a un precursore di teorie modernissime. E mentre altri si preoccupa delle esigenze razionali del sistema, l'Hobbes con concetto assai più moderno indaga la base naturale dell'operare umano, e sui risultati ristretti, per quanto veri, della osservazione psicologica, eleva con logica rigorosa il suo sistema. Quindi è che nel sistema etico-giuridico di Hobbes devonsi, secondo noi, tener ben distinte due parti: l'una fondata sull'osservazione psicologica si presenta con spiccato carattere empirico-induttivo, l'altra intesa a paralizzare i risultati della prima ha carattere deduttivo-metafisico. Per l'una l'Hobbes sopravive a' suoi tempi, ed è il punto di partenza per l'elaborazione ulteriore del pensiero etico, per l'altra partecipa alle astrazioni metafisiche de' suoi tempi.

Nel campo psicologico Hobbes è un materialista (1): non distingue nell'uomo due sostanze, ma due ordini di fatti, materiali e psichici; il moto dei corpi si communica per mezzo dell'aria ai nostri sensi, che lo trasmettono al cervello e questo al cuore: segue la sensazione, ossia un movimento corrispondente di reazione dall'interno all'esterno, tendente a conservare o ad allontanare l'oggetto esterno, a seconda che questo favorisce od ostacola la vita, ossia a seconda che è un bene od un male: effetti soggettivi concomitanti la sensazione sono il piacere e il dolore. Il piacere è la misura del bene, il dolore del male. In questa concezione materialistica dell'uomo e della sua natura si fondano la moralità e il diritto: tutte le azioni, anche quelle che ci appaiono più disinteressate, traggono il loro carattere morale o immorale dal fatto di concorrere ad aumentare o deprimere la vita e di procurare un piacere o dolore attuale (piaceri o dolori dei sensi) o futuro (piaceri o

(1) Cfr. **Lange**, Op. cit., Vol. I, p. 258 e seg. — La dottrina psicologica dell'Hobbes è riassunta nell'*Human Nature* (che è poi la I parte degli *Elements*) e nel **Leviathan** (primi dieci capitoli).

dolori mentali, o passioni). D'altro canto il diritto viene a consistere nella facoltà illimitata di compiere tutte quelle azioni che giovano allo sviluppo della vita, e di respingere con ugual forza tutte quelle che sono contrarie. L'elemento fisiologico e naturalistico fu ben rilevato dall'Hobbes nella formazione della vita morale e giuridica: da questo punto di vista le sue affermazioni, se furono posteriormente allargate e integrate, rimasero però sostanzialmente invariate: fisiologicamente parlando può considerarsi morale tutto ciò che arreca un piacere, un utile diretto o indiretto, mentre per diritto altro non si può intendere che la facoltà intesa ad attuare la moralità: esula quindi ogni carattere imperativo dalla norma morale, esula ogni significato oggettivo dal diritto: la norma giuridica non si distingue dalla norma morale, nè si può parlare di obbligazione morale a fare una cosa, ma solo di diritto assoluto e illimitato di compierla. Pur facendo la debita parte ai metodi imperfetti di indagine psicologica, e alle affermazioni fisiologicamente errate, non si può negare che le conclusioni a cui Hobbes arriva intorno alle origini naturali della moralità e del diritto, non differiscono gran fatto da quelle poste innanzi dai positivisti moderni: più coerente di questi Hobbes non si arrestò di fronte alle conseguenze sociali, che da queste premesse psicologiche fatalmente derivavano.

In verità l'uomo concepito a sè, non educato alla vita sociale non può che presentarsi in quella veste e con quei caratteri che l'Hobbes con tanta efficacia riproduce (1): finchè l'uomo è dominato dagli istinti, non può intendere che all'utile proprio e al piacere, e non vede ne' suoi simili che nemici da combattere, come quelli che coll'azione loro attentano di continuo o anche solo mettono in pericolo la sua felicità. La moralità non si eleva oltre la sfera del soddisfacimento degli appetiti

---

(1) Cfr. Hobbes: *Elementa philosophica, de Cive*, Amsterdam, 1742, c. I, nel quale tratta della condizione degli uomini fuori della società civile. Il *De Cive* fu pubblicato nel 1646.

e delle passioni, mentre il diritto dell'individuo, per il bisogno e la miseria che accompagnano la sua esistenza, si esplica, mediante l'uso della forza o della astuzia, sfrenato, assoluto, esclusivo. La conclusione a cui l'Hobbes arriva è che l'uomo fuori della società civile è in uno stato di lotta e di anarchia permanente, di abbrutimento progressivo, in preda al terrore, ed esposto di continuo al pericolo di morte. Dalla contraddizione sempre più stridente tra l'aspirazione alla felicità e le condizioni di vita che ne rendono sempre più difficile il soddisfacimento, scaturisce inevitabile la necessità della convivenza sociale. La paura e la retta ragione, ossia un giusto calcolo delle conseguenze utili o dannose delle proprie azioni, persuadono l'uomo che la solitudine significa lotta e miseria, la società sicurezza e pace, e che la convivenza civile è condizione imprescindibile alla sua propria felicità. Ma allora il fine supremo della vita e della condotta si modifica: ancor prima della felicità e dell'utile diretto, l'uomo deve procurare la pace e la sicurezza, e a questo nuovo fine deve ispirarsi la vita morale e giuridica: le norme che la ragione detta in ordine a tal fine, costituiscono il contenuto della legge naturale, la quale si risolve in una serie di norme, inspirate all'utilità, limitatrici di quello *jus in omnia*, che nello stato di natura spetta ai singoli: tali norme, come lo scopo della pace che le giustifica, hanno carattere immutabile ed eterno (1). Per tal modo si forma una moralità razionale, riflessa, che si contrappone alla moralità originaria, naturale e istintiva. D'altro canto il diritto consiste nella facoltà di agire, non secondo detta l'istinto, ma nei limiti segnati dalla legge di natura. Rimane al diritto il suo significato soggettivo, ma il contenuto oggettivo, a cui si

---

(1) Cfr. Hobbes, Op. cit., c. II e III, in cui parla della legge naturale: questa è definita, c. I, § 1: « dictamen rectae rationis circa ea, quae agenda vel omittenda sunt ad vitae membrorumque conservationem, quantum fieri potest, diuturnam ». — Cfr. circa l'immutabilità delle leggi di natura, c. III, § 29 — Cfr. anche ib. § 31, in cui afferma l'identità della legge naturale colla legge morale.

applica, è anche in questo secondo stadio offerto dalla legge di natura, ossia dalla morale.

Ma a garantire l'osservanza rigida e assoluta della legge naturale non restava a Hobbes che ricorrere alla finzione di un patto, in virtù del quale gli stessi individui si privassero di tutti i diritti che loro competevano per natura o in virtù della legge naturale e ne investissero un potere sovrano, il quale rendendosi interprete unico e insindacabile della legge naturale, ne garantisse l'universale osservanza. In questo terzo stadio la moralità si confonde colla volontà del principe; ogni traccia di diritto soggettivo nell'individuo scompare per far luogo all'obbedienza assoluta e passiva agli ordini del sovrano (1).

37. — Nel sistema di Hobbes moralità e diritto assumono un significato diverso a seconda ch'egli considera l'uomo dominato dagli istinti naturali, dalla ragione, dalla volontà del sovrano. Nel primo stadio la moralità consiste negli atti diretti a favorire la conservazione e lo sviluppo della vita fisica, il diritto consiste nella libertà assoluta di agire in tal senso (2); nel secondo stadio la morale si risolve nel compiere gli atti che la ragione, guidata dall'utilità, detta, il diritto nell'agire nei limiti della legge naturale o morale (3); nel terzo stadio gli atti morali sono imposti dal sovrano, e per esso gli individui, privati della libertà, esercitano i loro diritti (4).

Nella concezione etico-giuridica di Hobbes devesi anzitutto

---

(1) Sulle cause e sulla formazione della società civile, v. Op. cit., c. V.

(2) Cfr. Op. cit., c. III, § 31 : « Sciendum igitur est, bonum et malum nomina esse imposita ad significandum appetitum vel aversionem eorum, a quibus sic nominantur ». — Cfr. ib. c. I, § 7: « Neque enim juris nomine aliud significatur quam libertas, quam quisque habet facultatibus naturalibus secundum rectam rationem utendi. Itaque juris naturalis fundamentum primum est, *ut quisque vitam et membra sua, quantum potest, tueatur* ».

(3) Cfr. Op. cit., c. III, § 30, 31.

(4) Cfr. Sul significato di legge (morale e giuridica) e di diritto nella società civile, Op. cit., c. XIV.

rilevare l'indistinzione assoluta tra norma giuridica e morale, tra atto onesto e atto giusto. Non può parlarsi di tali concetti finchè l'uomo agisce sotto l'impulso degli appetiti e degli istinti; ma quando l'istinto è posto in contrasto colla ragione, allora solamente l'azione che risponde ai dettati della ragione, ossia della legge morale, può considerarsi onesta e giusta. Col formarsi dello Stato, la bontà e giustizia degli atti deriva dalla loro conformazione alla volontà del sovrano.

L'Hobbes pone la distinzione tra morale e diritto sopra una nuova base, mercè la speciale significazione da lui data al concetto di diritto. Il termine « jus » in Roma era ad un tempo usato in un senso oggettivo e soggettivo, cioè nel dupplice significato di norma sociale e di facoltà concessa all'individuo dalla legge. Col diffondersi in Roma della concezione stoica della natura, e di una costituzione razionale dell'universo, si formarono i concetti di « jus naturale » e di « lex naturae », quello inteso nel senso di una norma sociale fondata sull'ordine generale delle cose, questa intesa come legge della retta ragione. Tale concezione più etica che giuridica dello « jus » e della « lex naturae » non si perdette nel Medio Evo e fu accolta dagli scrittori del diritto naturale, non escluso Grozio (1) e i suoi seguaci. Ma con Hobbes il significato soggettivo del diritto prendeva il sopravento: egli traduce «jus» con «right» non con « law », e lo «jus naturale » diventa « right of nature » (2). Questa diversità filologica nasconde una essenziale diversità di concetto, poichè lo « jus naturale » perde il suo originario significato sociale per assumere un significato individualistico; il cittadino nell'osservanza della legge è suddito, nella affermazione de' suoi diritti è sovrano; non è la

---

(1) Cfr. la definizione che dà Grozio dello « jus naturale » (De jure ecc. Libro I, c. I, § 10).

(2) Mentre nella lingua italiana, francese, tedesca la parola *diritto* (droit, Recht) è usata nel doppio senso del latino *jus*, la lingua inglese usa il vocabolo *law* per indicare l'aspetto oggettivo del diritto, il vocabolo *right* (sostantivo), per indicare l'aspetto soggettivo.

società che col diritto limita la libertà dell'individuo, ma è questo che esige dalla società assistenza nell'esercizio del suo diritto. Se non che in conseguenza di ciò e dell'ipotesi di uno stato di natura, in cui non esiste società e in cui domina l'anarchia assoluta, l'Hobbes fu costretto a spogliare il concetto di libertà e quindi del diritto naturale d'ogni significato morale e legale, per concepire l'una e l'altro sotto un aspetto meramente fisico; per lui divenne vera la formula che il diritto sta nella forza (1).

Un altro carattere che accompagna la moralità e il diritto nei diversi stadii di loro formazione è il principio dell'utile (2), che si presenta dapprima sfrenato e sospinto alle estreme conseguenze, quindi appare disciplinato dalla ragione, e finisce per esser il criterio a cui si inspira il sovrano nella sua azione. L'utile ben inteso della propria conservazione è la forza motrice del sistema di Hobbes: esso spiega le progressive privazioni a cui l'individuo si sottopone fino a paralizzare completamente la sua attività personale, a sacrificare le sue tendenze naturali, ad accettare l'uniformità assoluta di opinioni, di idee morali e religiose, a subire come bene supremo la schiacciante potenza del Leviathan.

Ma la parte vitale del sistema di Hobbes, quella per cui può considerarsi un caposcuola ed esercitò un'influenza decisiva sull'ulteriore svolgimento del pensiero etico-giuridico, è la concezione individualista dell'uomo e della società considerata come la somma degli individui. Della moralità e del diritto egli mise in evidenza il carattere fisico e naturale come quello che cade sotto l'osservazione dei sensi e ha un sustrato fisiologico: tale carattere, se fu in seguito integrato,

---

(1) Cfr. Leviathan, c. XIV: « The Right of Nature . . . is the liberty each man hath to use his own power, as he will himself, for the preservation of his own nature . . . By liberty is understood . . . the absence of external impediments ».

(2) Cfr. Carle, Op. cit., p. 311; Hobbes, De Cive, c. I, § 10: ex quo etiam intelligitur in statu naturae mensuram juris esse utilitatem ».

non andò perduto per quel fondo innegabile di verità che in sè racchiude. Niun dubbio che le prime origini della morale e del diritto devonsi rintracciare nell'individuo, e per rilevarle bisogna, come fece Hobbes, procedere all'isolamento assoluto dell'individuo dalla vita sociale. E così mentre Grozio non concepì una moralità e un diritto fuori della società, l'Hobbes non li concepì fuori dell'individuo: e se l'uno cercò distinguere la norma morale dalla norma giuridica, l'altro colse la distinzione tra morale e diritto nelle naturali tendenze dell'operare umano, rilevando il valore soggettivo del diritto, da lungo tempo trascurato, più consentaneo alle tendenze individualiste, di cui era impregnata la coscienza dell'uomo moderno.

38. — L'indistinzione tra norma morale e giuridica non era solo nel campo delle idee, ma rispondeva ad una reale condizione di cose. Il secolo XVII non si pose se non incidentalmente il problema del criterio distintivo tra l'etica e il diritto; si preoccupava invece vivamente di trovare alla condotta umana largamente intesa un fondamento suo proprio, capace di sostituirsi alla tradizionale concezione teologica, che dalla Riforma e dal risveglio del sentimento religioso aveva tratto novella forza e autorità. Per i Protestanti di qualunque confessione le norme di condotta non si originavano nell'intimo della coscienza individuale, ma erano l'espressione della volontà di Dio, da cui derivavano il loro carattere imperativo. Contro questa dottrina, la quale, congiunta con l'altra del « diritto divino », aveva favorito in Inghilterra l'assolutismo religioso e politico, elevò Hobbes il suo sistema, facendo della volontà del sovrano la fonte suprema della morale e del diritto. Ma mutata la base, non mutavano gli effetti lesivi della libertà individuale, anzi la confusione tra morale e diritto si presentava nelle sue forme più odiose dacchè si erigeva il sovrano ad arbitro insindacabile in fatto di credenze e di morale. Si comprende quindi la fiera opposizione mossa dal clero alla nuova dottrina (1): nè gli avversari uscivano solo

(1) Il Buckle (*Histoire de la civilisation*, Vol. II, p. 65, Ed. Flammarion)

dalle file degli intransigenti e fanatici, ma appartenevano sopratutto a quella corrente liberale che, originatasi dall'Arminianismo, costituiva il partito dei Latitudinarii (1). Fautori della libertà di religione e di coscienza, essi dovevano levarsi contro un sistema che sacrificava agli interessi della pace sociale, le più preziose libertà dell'individuo. Latitudinarii erano appunto i teologi di Cambridge, che apersero la polemica contro Hobbes sul terreno filosofico (2). Contro di lui che aveva fatto rivivere, sotto l'influenza del Gassendi, l'Epicureismo, e a somiglianza degli antichi Sofisti, si era fatto sostenitore della relatività del bene e del giusto, essi opposero gli argomenti di Platone (3), sostenendo l'obbiettività delle idee morali, l'apprensione intuitiva e l'origine divina delle medesime, attratti dal desiderio di armonizzare la ragione con la fede.

Ma chi combattè la dottrina di Hobbes nelle sue stesse basi, e opponendo un sistema suo proprio, dischiuse nuove vie al progresso morale fu Riccardo Cumberland (4). Egli si propone lo stesso problema che l'Hobbes si era posto, trovare cioè un principio che valga come norma universale di condotta per gli individui e gli Stati. Nel risolverlo prende come Hobbes le mosse dall'individuo, ma arriva a risultati opposti. Ciò si comprende se si pensa che Cumberland considerò dell'individuo non l'elemento sensibile, volitivo, individualistico, fonte del male morale, e da cui non possono derivare che norme

---

osserva che l'Hobbes fu il più pericoloso avversario del clero nel secolo XVII, e che fu dopo il Berkeley il più grande metafisico inglese.

(1) Cfr. Ruffini, Op. cit. c. II, § 8, p. 115 e Jodl, op. cit., Vol. I, capo IV, 2 Abs. § 1.

(2) Alla scuola di Cambridge appartengono sopratutto il Cudworth e il More: il primo autore dell' « Intellectual System » (1678) e di un trattato di morale pubblicato solo nel 1731; il secondo autore dell' « Enchiridion Ethicum » (1667).

(3) Di qui il nome di « Platonists » dato ai filosofi di questa scuola.

(4) Cumberland, « De legibus naturae disquisitio philosophica » (1671). Ci siamo valsi dell'edizione latina del 1694 (Lubecae et Francoforti).

egoistiche, relative, mutevoli, ma l'elemento razionale, identico per tutti gli uomini, e solo capace di dare norme di carattere universale e immutabile. Per mezzo della ragione l'uomo esce di sè stesso, discopre nell'universo la legge eterna di natura (1) che Dio vi ha impresso, e da essa deriva il fondamento della condotta. Per tal modo il concetto di legge morale che nei Riformati e in Hobbes ha origine e carattere esteriore come quello che scaturisce direttamente dalla volontà di Dio o del Principe, si rende interno all'uomo per opera di Cumberland. Il risultato poi dell'indagine psicologica lo induce nella persuasione, che la socialità è qualità inseparabile della natura umana, e la conformità degli atti al comun bene è condizione di felicità e perfezione individuale (2). Anche per Cumberland il diritto ha un valore puramente individualistico e soggettivo in quanto significa la facoltà di agire nei limiti concessi dalla legge naturale, cioè dalle massime della retta ragione che comprendono ciò che è necessario al bene comune (3). Non vi è dubbio che il sistema di Cumberland, mentre si contrappone a quello di Hobbes, contiene i germi indistinti di correnti posteriori di pensiero (4).

39. — Le teoriche assolutiste dell'Hobbes più che contro l'odio del clero, e l'opposizione dei filosofi ruppero contro la logica irresistibile degli avvenimenti, che si svolsero nella seconda metà del secolo XVII e che portarono al trionfo pacifico di quei principii individualisti, la cui affermazione sanguinosa nella prima metà del secolo, aveva fatto di Hobbes il campione dell'assolutismo quasi temesse di veder dissolta la

(1) Cfr. Cumberland, Op. cit., capo V, in cui tratta della legge naturale e dell'obbligazione che l'accompagna: quella definisce al § 1, questa al § 27.

(2) Cfr. il capo II, che è il più notevole: in esso l'A. dimostra con argomenti matematici, fisici, biologici, fisiologici, psicologici, che il bene dell'individuo deriva dal bene comune.

(3) Cfr. Op. cit. c. I, § 23 e 24.

(4) Sulla posizione storica di Cumberland cfr. Jodl, Op. cit., Vol. I, capo IV, 3 Abs., § 3.

società politica nelle sue basi. La Restorazione del 1660 aveva da un lato ricondotto sul trono d'Inghilterra gli Stuardi, dall'altro aveva ristabilito negli onori e nei poteri la confessione anglicana. Senonchè nulla oramai poteva più ritardare il trionfo dei principii della Rivoluzione: il governo stesso debole e corrottissimo di Carlo II ne favorì inconsciamente la diffusione, e cooperò validamente a fiaccare la potenza dei nobili e del clero a tutto vantaggio del popolo: la seconda rivoluzione non fece che rimovere le ultime resistenze e riconoscere giuridicamente ciò che oramai era un fatto compiuto e universalmente accettato. Ma se nel fatto l'Hobbes era sconfessato, rimaneva pur sempre di giustificare teoricamente il nuovo ordine di cose, e di esaminare le basi e la legittimità delle conseguenze etiche, politiche, religiose del suo sistema filosofico. Questo lavoro di revisione e di critica da un lato, di ricostruzione dall'altro, iniziato sul terreno filosofico dal Cumberland, fu continuato ed esteso dal Locke alle questioni politiche e religiose.

Il Locke era figlio al pari di Hobbes di quell'individualismo che costituiva la gran forza generatrice di ogni progresso in quel secolo: senonchè mentre l'Hobbes aveva contemplato l'individualismo nel suo primo affermarsi sfrenato, il Locke lo contempla ne' suoi benefici risultati, quando su di esso si era modellata la vita politica, religiosa, economica del paese. Nè solo per la fonte da cui procedono, ma ancora per il metodo adottato il Locke si ricongiunge con l'Hobbes: entrambi movono dall'osservazione empirica dell'uomo, ma nel risolvere le questioni politiche seguono entrambi il metodo metafisico proprio dei cultori del diritto naturale.

Nella formazione della moralità il Locke distingue nettamente la parte che spetta alla volontà e all'intelletto: a questo assegna l'elaborazione oggettiva delle idee morali, a quella la trasformazione delle idee morali in beni ossia in desiderii atti a suscitare un piacere e quindi a movere la volontà all'azione. Poichè per Locke come per l'Hobbes l'uomo tende alla felicità

e chiama bene non ciò che in sè racchiude un'intrinseca eccellenza morale, ma ciò che eccita in lui un piacere: il desiderio di un bene si risolve in un senso di privazione e di inquietudine capace di movere la volontà, la quale è libera in quanto non si piega immediatamente e necessariamente verso l'oggetto del desiderio, ma può in presenza di desiderii diversi sospendere ogni deliberazione finchè la ragione non abbia giudicato e fatto la scelta. Per questa via le idee morali, aventi per oggetto beni futuri, disinteressati, possono penetrare nel dominio della volontà, eccitare il desiderio, essere prescelte ai beni attuali, egoistici e divenire moventi del volere (1). Ma come l'intelletto elabora le idee morali e donde queste traggono origine? Rispondendo il Locke affronta il problema conoscitivo, e lo risolve in senso diametralmente opposto alla dottrina che era allora dominante presso i teologi e i filosofi del tempo (2). Egli dimostra con grande efficacia e novità di argomentazione che non esistono idee innate, che l'intelletto umano acquista passivamente tutte le sue idee semplici dal senso e dalla riflessione (3): dalle idee semplici lo spirito forma per attività propria le idee complesse (4), di cui sono una forma particolare le idee morali risultanti da un rapporto comparativo tra le nostre azioni e una legge determinata (5). La legge sopra la quale gli uomini misurano le azioni per trarre un giudizio sulla loro moralità intrinseca è triplice, divina o naturale, civile, della pubblica opinione. La

(1) Cfr. Locke: « An Essay concerning Human Understanding » (1690) Lib. II, c. XX e XXI. Quest'ultimo capo sopratutto è notevole per ciò che riguarda il meccanismo della volontà e le condizioni per le determinazioni volitive.

(2) Cfr. « Essay ecc. » Lib. I, nel quale tratta il problema dell'innatismo: cfr. in particolare il c. III ove combatte l'ipotesi dell'innatismo rispetto ai principii pratici o morali.

(3) Cfr. Op. cit. Lib. II, c. II, § 1 e seg.

(4) Cfr. Op. cit., Lib. II, c. XII.

(5) Cfr. Op. cit., Libro II, c. XXVIII, ove tratta in particolare delle relazioni morali.

legge civile e la legge dell'opinione pubblica hanno carattere di leggi positive ed empiriche: entrambe presuppongono per termine di confronto la legge razionale o divina, che è la vera regola immutabile del giusto e dell'ingiusto e rappresenta l'ordine naturale delle cose quale si manifesta all'uomo mediante la rivelazione o mediante l'uso illuminato della sua ragione: donde l'accordo esistente tra la rivelazione e la ragione, il quale prelude alla teologia razionalistica dell'Illuminismo (1). L'uomo, secondo Locke, è fatto capace di intuire nell'ordine delle cose create i primi dati dell'ordine etico, le prime e fondamentali relazioni morali, da cui il ragionamento, procedendo per deduzione, può sviluppare tutto un sistema col rigore proprio delle matematiche (2). Sulla base di queste intuizioni, frutto di una forza intellettiva connaturata all'uomo, il Locke, indotto dagli avvenimenti e in difesa di essi, ha tentato la costruzione del suo sistema giuridico-politico (3).

La struttura del sistema etico-giuridico in Locke è quella del diritto naturale: egli considera l'individuo a principio dell'ordinamento giuridico, nell'isolamento e sotto l'impero sovrano della legge di natura, la quale, inspirandosi come a scopo ultimo alla conservazione del genere umano, mentre riconosce in ogni uomo il diritto all'indipendenza e all'uguaglianza, chiama l'individuo stesso a vendicare le trasgressioni a' suoi proprî ordini (4). Stato di natura e stato di guerra sono per Locke termini contradditorii, rappresentando quello

(1) Cfr. Op. cit., Libro II, c. XXVIII, § 6 e seg. ove il Locke distingue la triplice classe di leggi, e ne dà la definizione.

(2) Cfr. Op. cit., Lib. IV, c. III, § 18. Sulla questione relativa all'evidenza matematica della morale in Locke cfr. Jodl, Op. cit., Vol. I, c. 5, Abs. 1, § 4.

(3) Dei due trattati sul governo pubblicati assieme dal Locke nel 1690, il primo è una critica delle dottrine politiche di Robert Filmer, il secondo contiene la teoria politica dell'A. ed è intitolato: « *Essay concerning the true origine, extent and end of civil Governement* ». Ci siamo valsi dell'edizione francese del 1755.

(4) Op. cit., c. I, in cui l'A. tratta dello Stato di natura.

il dominio della ragione e quindi della pace, della benevolenza, della mutua conservazione (1).

La ragione, ossia la legge di natura impone la convivenza sociale, i cui fini meglio si raggiungono colla formazione di società civili, nelle quali, in virtù di un contratto, l'individuo si spoglia della sua sovranità naturale di interpretare e applicare la legge di natura per investirne l'autorità civile (2). L'individuo però non perde nella società civile la sua personalità giuridica e morale: lo Stato riposa pur sempre sul tacito consenso e sulla tacita cooperazione degli individui e la sua azione trova limiti efficaci in una saggia separazione di poteri, nel controllo permanente del popolo, nella legge stessa di natura, a cui le leggi civili non possono contraddire (3). Nè devesi dimenticare che nel sistema politico di Locke spiega una parte decisiva la pubblica opinione, le cui norme rispondenti sostanzialmente a quelle della legge di natura, modificate solo dal costume e dagli usi locali, sono tali da tenere in freno efficacemente così le azioni dell'individuo come quelle dei governanti.

40. — Nel sistema etico-giuridico del Locke, come in quello dell'Hobbes, due diversi indirizzi convergono, l'indirizzo utilitario-empirico, e l'indirizzo metafisico-razionalista, proprio dei cultori del diritto naturale. È innegabile che nella determinazione del fine e dei motivi della moralità, egli continua e svolge il metodo di osservazione psicologica iniziato dall'Hobbes, non senza allargarne i limiti fino a comprendere gli impulsi sociali tra le condizioni della felicità e i motivi di piacere; nel combattere poi l'innatismo, egli rappresenta un decisivo progresso sull'Hobbes, in quanto dischiuse la via, da lui per altro non percorsa, alla conoscenza sperimentale e positiva della moralità.

---

(1) Op. cit., c. II.
(2) Op. cit., c. VI, VII e VIII.
(3) Cfr. Op. cit., c. X, sull'estensione e limiti del potere legislativo.

D'altro canto nella parte ricostruttiva il Locke è un razionalista, subisce l'influenza della scuola del diritto naturale, e segue con Cumberland l'indirizzo di Grozio distaccandosi dall'Hobbes e dalla sua dottrina. Infatti nel Locke il concetto della legge di natura presenta un carattere di universalità e di obbiettività che in Hobbes originariamente non ha, e la sua teorica del governo, scritta a giustificazione di fatti compiuti, e rappresentando le aspirazioni popolari e le idealità politiche de' tempi nuovi, era destinata a esercitare un'influenza notevole in Francia ove la trasformazione sociale ed economica in senso individualista stava iniziandosi. La concezione della legge di natura, come norma razionale, il concetto dell'individuo fatto sovrano ed esecutore della medesima, i principii della sovranità popolare, d'uguaglianza, della separazione dei poteri sono dal Locke enunciati nella forma più suggestiva e diventano patrimonio comune delle coscienze nuove. Ma se era più consentanea alle aspirazioni e alle esigenze razionali dell'epoca, la teorica del Locke mancava di quel fondamento positivo che riscontrasi invece nell'Hobbes, la cui dottrina dello stato di natura, fondata sull'osservazione ristretta ma vera della natura umana, si ravvicina ne' suoi risultati assai più che non quella del Locke alle reali condizioni dell'uomo preistorico.

La teorica della legge merita speciale attenzione in Locke come quella che rappresenta un tentativo fatto per distinguere la morale dal diritto e stabilirne i rapporti reciproci sopra una base nuova, suscettiva di svolgimento e di progresso. In omaggio alle idee dominanti il Locke assorge al concetto di una legge di natura generatrice di ogni altra, misura obbiettiva, universale, immutabile della condotta in generale: ma questa legge soddisfa ad una esigenza puramente teorica e ha una esistenza ideale, mentre nel fatto si risolve in legge civile e in legge del costume, che rispondono rispettivamente alla legge giuridica e alla legge morale. L'ordine naturale obbiettivo rappresentato dalla legge di natura si

attua nel fatto lentamente e progressivamente mercè l'esperienza e la valutazione delle conseguenze utili e dannose delle azioni. Fu merito del Locke avere per il primo rilevato l'importanza del costume come causa generatrice della morale. Le norme che si formano per consenso tacito sotto la pressione dei bisogni e delle circostanze, pur presentandosi in forma diversa nei diversi luoghi corrispondono, secondo il Locke, sostanzialmente alla legge di natura. D'altro canto il carattere vago e indeterminato della legge di natura fa sorgere la necessità di leggi scritte e certe, che piegandosi alle mutevoli esigenze di fatto, garantiscano le basi della convivenza sociale (1). Per tal modo sopra la volontà del sovrano, che è fonte unica e arbitraria della moralità e del diritto in Hobbes, il Locke pone la legge naturale e la legge della pubblica opinione, di cui l'una rappresenta la perfezione ideale a cui i legislatori devono tendere, l'altra la forza latente che lavora di continuo alla formazione e allo svolgimento della coscienza morale collettiva. La concezione soggettiva del diritto come facoltà di agire è conservata dal Locke, ma egli la completa svolgendo il lato oggettivo del diritto come norma di condotta e distinguendolo con criterio nuovo dalla morale. Con ciò il problema della condotta si trasmetteva al secolo XVIII arricchito di nuovi e preziosi materiali.

41. — Il Locke affrontò il problema conoscitivo per trovare alla condotta un fondamento capace di riempire la lacuna che la scomparsa della teologia dal campo morale e politico aveva aperto. Di tale scomparsa fu causa precipua lo scetticismo largamente diffuso nelle classi dirigenti, che nel secolo XVIII trovò in Inghilterra nuove cause di alimento: da un lato il discredito in cui era caduto il clero anglicano, che, contrariato nelle sue mire ambiziose, si era fatto oppositore del nuovo ordine di cose, dall'altro lato la rivoluzione religiosa

(1) Sui rapporti tra legge di natura e legge civile, cfr. il citato « Trattato sul governo » c. x, § 2 e seg.

operatasi in quel secolo per parte dei non-conformisti, la quale colla lunga oppressione scosse l'influenza tirannica della Chiesa ufficiale. A misura che il dispotismo politico e religioso perdeva terreno cresceva l'interesse per le indagini di natura morale e civile. Hobbes e Locke avevano posto i germi per un nuovo orientamento degli studi morali, iniziando l'indagine psicologica: ma mentre l'uno fu indotto dalla logica inesorabile de' suoi principii a soffocarne i risultati nel dispotismo, l'altro cercò temperare le premesse psicologiche, ancor sempre ristrette e unilaterali, facendo ricorso ad elementi razionali. Il dualismo tra ciò che era risultato dell'analisi psicologica e le esigenze della ragione e della pubblica opinione, si risolve dopo Locke in due indirizzi distinti, personificati nel Clarke e nello Schaftesbury.

Nel Clarke (1) la ragione riacquista intero e incontrastato quel primato nella formazione della moralità e del diritto che la scuola empirica tendeva a scuotere in favore della volontà: movente all'azione e criterio di moralità è l'evidenza e la certezza dei principii morali, non innati nell'uomo o rivelantisi intuitivamente all'intelletto, ma razionalmente dedotti dai rapporti immutabili e naturali delle cose. Le idee morali e giuridiche vengono per tal modo a confondersi colle verità intellettuali, la necessità logica si converte in necessità morale, e il dovere diventa l'assenso necessario dato alla suprema ragione delle cose. Il razionalismo penetrava col Clarke in Inghilterra, distinguendosi a un tempo dall'innatismo professato anteriormente dalla scuola di Cambridge, dall'intuizionismo posteriore del Butler e del Reid: esso rispondeva alla segreta ispirazione di molti di trovare, secondo il concetto espresso dal Locke, alla condotta una base così sicura come quella trovata da Newton alla meccanica. Ma tale indirizzo inteso a fondare le scienze morali e giuridiche su principii astratti

(1) Cfr. del Clarke l'opera pubblicata nel 1705 col titolo: « *A Discourse, concerning the Being and Attributes of God ecc.* ».

di ragione, che partecipavano dell'immutabilità e universalità propria dei sistemi teologici tradizionali, non valse ad arrestare lo svolgersi della corrente opposta intesa a sviluppare per le scienze morali la base del tutto nuova dell'osservazione psicologica, a cui dischiudeva più ampii, insospettati orizzonti lo Schaftesbury.

L'osservazione psicologica iniziata da Hobbes e continuata dal Locke nel campo delle scienze morali, aveva originato sistemi nei quali il senso del piacere e del dolore costituiva l'impulso originario ed esclusivo dell'azione. La vita morale e giuridica eretta su base cosi ristretta si risolveva nella esaltazione più aperta e ripugnante dell'egoismo: a scongiurarne le conseguenze nel campo morale e sociale Hobbes invoca il dispotismo, Locke contrariamente alle sue premesse psicologiche, ridona alla ragione l'antico predominio sul senso. Lo Schaftesbury (1) rompe il cerchio di ferro nel quale sembrava rinchiudersi senza speranza di uscita l'osservazione psicologica, rendendola capace di dimostrare che le affezioni benevole sono tanto reali e naturali quanto le egoistiche, che nella supremazia e nell'esercizio di quelle consiste sopratutto l'eccellenza morale. Dobbiamo a Schaftesbury l'affermazione più che la dimostrazione dell'esistenza in noi di un senso morale capace di farci avvertire il buono e il giusto nelle azioni, così come il senso estetico ci fa rilevare il bello delle cose. Il senso morale ci porta naturalmente e senza sforzo alcuno verso le affezioni socievoli e disinteressate, che sentiamo di dover approvare e direbbesi quasi, amare: nel seguirne i dettami l'uomo sente di esser felice, per cui seguire la virtù significa conseguire la felicità. Per tal guisa non solo si rende interno all'uomo il motivo dell'operare, ma ancora il giudizio morale,

(1) Il conte Antonio di Schaftesbury (1671-1713) fu discepolo privato di Locke; le sue opere pubblicate in diversi tempi furono da lui raccolte in tre volumi sotto il comun titolo: « *Characteristics of Men* ecc. (1771) ». Il volume secondo è il più importante per la dottrina etica.

il quale, sottratto alla ragione e alla riflessione, è fondato sul senso, divenuto capace non pur di impulsi egoistici ma anche altruistici. Con Schaftesbury sono definitivamente acquistati all'etica empirica due concetti nuovi: la naturalezza delle affezioni socievoli, che concorrono coll'amor di sè a regolare le azioni umane, — il senso morale, ossia un elemento tutto interiore sostituito alla volontà divina e umana, alla ragione stessa come criterio di approvazione, e fatto capace di determinare all'azione. Senonchè il difetto di rigore scientifico nelle affermazioni dello Schaftesbury, l'ottimismo esagerato che lo anima tolsero efficacia e autorità alla sua dottrina, ugualmente combattuta da liberi pensatori come Mandeville e da ortodossi. I germi da lui posti furono raccolti e innalzati a dignità di sistema da Hutcheson, il noto fondatore della Scuola Scozzese.

Nell'Hutcheson il problema della condotta assume l'ampio e sistematico svolgimento, di cui dopo il Cumberland non si aveva avuto esempio (1). Anche per Hutcheson fonte originaria della vita morale e giuridica è il senso morale, elevato a criterio moderatore e ordinatore degli affetti umani, tra i quali esso dà il primo posto alle affezioni benevoli, aventi un grado diverso di estensione e quindi di eccellenza intrinseca. Dalle forme della simpatia, pietà, gratitudine, amore, affetti domestici, amicizia, patriottismo, l'affetto benevolo si eleva gradatamente fino all'amore verso l'umanità in generale, spogliandosi mano mano degli elementi impulsivi, violenti, egoistici per raggiungere uno stato di *calma determinazione* verso il bene di tutti (2). La ragione non spiega un'attività sua propria nello sviluppo della vita morale; essa deve solo con-

(1) Le opere principali di Hutcheson sono: *An Inquiry into the Original of our ideas of Beauty and Virtue* (1725-26), e quella postuma edita dal figlio dell'A. nel 1755: *A System of Moral Philosophy*. Ci siamo valsi di quest'ultima nell'edizione francese del 1770.

(2) Cfr. *Systeme*, vol. I, lib. I, c. IV, ove tratta del senso morale.

trollare e confermare sulle basi dell'osservazione e dell'esperienza le naturali manifestazioni del senso morale. Dall'esercizio delle affezioni socievoli e disinteressate scaturiscono i piaceri più puri e durevoli, e deriva all'uomo il massimo utile: donde la perfetta armonia e corrispondenza tra virtù e felicità. Il senso morale come ci fa rilevare la bontà, così ci fa intuire il carattere del giusto nell'azione, carattere che si rivela nelle affezioni tendenti al bene generale; vien così affermata la coincidenza tra bontà e giustizia, tra azione buona e giusta in guisa che basta agire bene per agire giusto. Comune pertanto è il fondamento psicologico della morale e del diritto. Ma se l'intenzione è condizione necessaria perchè un'azione sia buona e giusta intrinsecamente (bontà *materiale*), per gli scopi e le conseguenze pratiche della condotta basta, secondo Hutcheson, la bontà *formale*, ossia la conformità anche solo esteriore ai dettami del senso morale (1).

Ciò spiega perchè Hutcheson passando dai principii teorici alla costruzione concreta di un sistema di norme etico-giuridiche si preoccupa sopratutto di assicurare la bontà formale come quella che più interessa la convivenza sociale: a tale scopo sostituisce al criterio soggettivo del senso morale, il criterio oggettivo del bene pubblico per determinare la moralità o più propriamente la giustizia dell'azione, adottando il principio che divenne in epoca posteriore la base dei sistemi utilitarii, ai quali prepara la formola (2). Preoccupato quindi del bene pubblico e della bontà formale, l'Hutcheson doveva insensibilmente esser portato a sacrificare alle esigenze giuridico-sociali, gli interessi della moralità propriamente detta: lo prova il fatto che nell'indicare le norme di

---

(1) Cfr. Op. cit., ibid., lib. III, ove spiega i concetti di giustizia e di ingiustizia, di bontà materiale e formale, di diritto e di legge, di diritti perfetti e imperfetti.

(2) Ecco le parole precise di Hutcheson: « that action is best which procures the greatest happiness for the greatest numbers ». Questa formola corrisponde a quella di Bentham.

condotta esso segue il sistema e la classificazione dei giuristi, anzichè quella dei moralisti (1). Questo costante equivoco tra moralità e diritto si rivela ancora nella distinzione da lui posta tra diritti (e quindi obbligazioni) perfetti e imperfetti, di cui solo i primi sono assolutamente necessari alla vita sociale, e possono essere coattivamente imposti, mentre i secondi giovano, ma non sono necessari al bene pubblico, e quindi devono essere sottratti alla coazione. Per ciò che riguarda la natura socievole dell'uomo, la formazione dello Stato, la teorica della legge, l'Hutcheson segue senza originalità Grozio e Cumberland: con questi ammette l'esistenza di uno stato pacifico di libertà originaria, sotto l'impero della legge di natura suggerita all'uomo dall'ordine dell'universo: i mali e pericoli inerenti a tale stato consigliano l'uomo a formare, secondo la teorica del contratto sociale, governi civili, retti da leggi positive inspirate al bene generale, e destinate a favorire la virtù e il progresso morale (2). Per tal modo l'Hutcheson mentre vuol ricondurre ad unica fonte psicologica la morale e il diritto, è costretto suo malgrado dalle esigenze della vita pratica ad ammettere due criterii diversi di azione, il criterio del senso morale particolarmente atto ad assicurare la bontà intrinseca dell'azione, il criterio dell'utile meglio rispondente alle necessità della vita reale (3).

L'incoerenza di metodo e di principii è nell'Hutcheson determinata dalla indistinzione originaria tra morale e diritto; nel suo sistema dovevano le conseguenze di tale indistinzione sopratutto rilevarsi in quanto fu suo scopo dare un sistema

---

(1) L'osservazione è del Laviosa, cfr.: « La filosofia scientifica del diritto in Inghilterra », Clausen, 1897; Parte I, p. 652.

(2) Cfr. *Système*, ecc., Vol. I, lib. III, c. IV, ove tratta dello stato di libertà; Vol. II, lib. II, in cui tratta del governo civile (c. IV), del contratto sociale (c. V), delle leggi civili (c. IX).

(3) Cfr. W. G. Miller, *Law of nature and nations in Scotland,* Edinburg, 1896: saggio primo, p. 3-35 ove si tratta della filosofia giuridica della Scuola scozzese, e in particolare del sistema dell'Hutcheson.

concreto delle norme di condotta. Senonchè il fondamento soggettivo della condotta era capace di analisi ben più profonda e perfetta: a questo lato della dottrina dell'Hutcheson si riattaccano Hume e Smith, per opera dei quali la teorica del senso morale e il metodo dell'osservazione psicologica applicato alla condotta si svolsero e si perfezionarono.

42. — La fase iniziata dall'Hutcheson nel campo delle scienze morali si svolse per opera dell'Hume e dello Smith ed ebbe a sua sede naturale la Scozia. La rivoluzione del secolo XVII aveva consolidato in Inghilterra la triplice trasformazione politica, religiosa, economica. Col trionfo del sistema parlamentare sul dispotismo regio, della libertà religiosa sull'intransigenza anglicana, della libertà economica sul protezionismo fondiario, l'individualismo sotto tutte le sue forme si preparava in Inghilterra un dominio incontrastato. Nella Scozia invece, per speciali vicende storiche, la rivoluzione aveva preparato il trionfo del protestantesimo contro il sistema episcopale e col protestantesimo il trionfo della libertà nazionale e dello spirito democratico da un lato, dell'intransigenza religiosa e dello spirito teologico dall'altro (1). La lotta politica più che dal risvegliarsi di nuove energie commerciali e industriali fu nella Scozia provocata da questioni religiose: epperò se la libertà politica fu in entrambi i paesi conseguita, essa non fu nella Scozia accompagnata e integrata dalla libertà economica e religiosa. Era necessario che l'annessione della Scozia coll'Inghilterra, avvenuta definitivamente nel 1707, e la lunga pace che seguì la rivoluzione, esplicassero i loro effetti, perchè la Scozia potesse scuotere il giogo della superstizione e dell'intransigenza religiosa. Nè deve far meraviglia se la Scozia nel secolo XVIII, proprio quando più fioriva lo spirito teologico, diede alla storia del pensiero uomini come Hume e Smith. Anzitutto le loro dottrine, contrarie all'indirizzo teologico dominante, non trovarono eco nella Scozia,

(1) Cfr. Ruffini, *Libertà religiosa*, Torino, Bocca, 1901, I, c. III, p. 166.

mentre esercitarono grande influenza in Inghilterra, ove furono apprezzate e discusse: secondariamente l'esser essi nati e cresciuti nell'ambiente scozzese spiega le caratteristiche del loro intelletto, e sopratutto la natura del metodo seguito, che fu essenzialmente deduttivo e contrario all'induzione empirica dominante in Inghilterra. Vedemmo l'Hutcheson trarre dal postulato indimostrabile del senso morale tutto il suo sistema filosofico: analogamente fece lo Smith movendo dalla simpatia: l'Hume fu avversario dichiarato dell'indirizzo baconiano, e subordinò costantemente il fatto all'idea (1).

Speciale importanza hanno l'Hume e lo Smith in ordine alla determinazione del rapporto tra morale e diritto: per opera loro il problema si avviò verso una soluzione che fu sotto molti aspetti notevole e decisiva.

43. — L'osservazione empirica della natura umana confermata dall'esperienza fece convinto l'Hume che esiste un'attività interiore originaria e istintiva, il senso morale che determina all'azione, e che la ragione può solo regolare ed esplicare. L'Hume non si preoccupò tanto di studiare direttamente questa facoltà innata dell'uomo e di penetrarne la natura, quanto piuttosto di rilevarne gli effetti e le manifestazioni oggettive e soggettive. L'azione determinata dal senso morale, ossia l'azione virtuosa è oggettivamente utile, soggettivamente piacevole: perciò il giudizio sulla moralità dell'azione, il motivo dell'approvazione e disapprovazione morale, la determinazione di ciò che l'Hume chiama il merito personale si risolvono oggettivamente nella valutazione del grado di utilità inerente all'azione, soggettivamente nell'intensità del piacere provato. Nè si creda che l'Hume limiti le manifestazioni del senso morale all'utile e al piacere individuale: egli riesce a generalizzare e ad umanizzare i concetti dell'utile e del piacere mediante la simpatia, per la quale ciò che è solo utile indi-

(1) Sulle condizioni politico-sociali della Scozia in quest'epoca e sopratutto sul carattere della filosofia scozzese cfr. il Bückle, Op. cit. c. xx,

viduale e piacere soggettivo e variabile diventa utile generale e piacere comune. Il senso morale e la simpatia vengono per tal modo a costituire i motivi psicologici della morale dell'Hume, mentre l'utile e il piacere in senso largo ne costituiscono le manifestazioni e i criteri di valutazione pratica e immediata. Ma l'indeterminatezza di tali concetti allarga oltre misura il campo della morale fino a comprendere in essa, secondo il concetto antico, tuttociò che è naturale: il dissidio dell'etica cristiana tra ciò che è utile e piacevole e ciò che è razionale e morale, tra ciò che ha carattere obbligatorio e ciò che è meramente spontaneo e istintivo è pressochè scomparso nell'etica di Hume.

44. — Pochi come Hume hanno inteso e accentuato la distinzione tra morale e diritto. L'Hume non era solo filosofo ma storico appassionato, e autorevole parve ogni qual volta emise il suo parere sopra questioni economiche, politiche, religiose (1).

Morale e diritto non hanno comunanza di origine, di natura, di scopo. Mentre la morale si svolge dall'intima costituzione della natura umana, la giustizia si origina per riflessione dalle esigenze della civile convivenza. La giustizia non può conciliarsi collo stato di natura quale era descritto dall'Hobbes, che la avrebbe resa impossibile, e neppure collo stato di natura immaginato dal Rousseau, che l'avrebbe resa superflua; essa si svolge storicamente colla convivenza sociale, nella quale essa tende sopratutto a garantire la proprietà privata. La morale si svolge dall'individuo, e alla felicità dell'individuo intende: i suoi precetti hanno carattere di spontaneità e di indeterminatezza, come quelli che si fondano sul senso morale, proprio di ciascun individuo e di natura misteriosa. La morale si vale essenzialmente della cooperazione dei singoli, e le fasi del suo progresso sono in rapporto col grado di sviluppo e di perfezione raggiunto dagli individui. La giustizia non trae origine dal sen-

(1) Ne fanno prova le sue notevoli opere storiche, e i saggi numerosi sulla moneta, sulla bilancia commerciale, sul credito, sull'interesse ecc., nonchè il noto saggio: *The natural history of religion.*

timento ma dalla ragione: essa ha costantemente di mira l'interesse del tutto, alla cui stregua e non a quella dell'individuo le sue norme devonsi valutare e giustificare. Frutto di calcolo e di riflessione, imposte dalla necessità della convivenza, le norme di giustizia costituiscono altrettanti attentati alla libertà e felicità dell'individuo; quindi mentre sono coattive, devono essere al minimo ristrette, precise, determinate. Le norme morali sono come le pietre ciascuna delle quali concorre all'erezione dell'edificio; le norme di giustizia sono come la volta che sta per la mutua cooperazione di tutte le sue parti non per l'azione isolata delle singole pietre che la compongono. La natura stessa della giustizia rende inevitabili gli Stati e i governi, che la conquista e l'usurpazione più che il consenso fanno sorgere, e che l'azione del tempo e il consolidarsi degli interessi finiscono per legittimare (1).

La figura di Hume ha un'importanza notevole nella storia delle idee morali e giuridiche dell'Inghilterra: egli riassume per molti aspetti il passato e prelude a nuovi indirizzi di pensiero. Concorda coll'Hobbes e col Locke nel rilevare il carattere razionale o convenzionale delle norme di giustizia: con Hutcheson difese la morale del sentimento contro gli Intellettualisti: nel ridurre al minimo l'azione dello Stato, nel restringere la giustizia alla difesa della proprietà egli subì l'influenza dell'individualismo dominante all'epoca sua in Inghilterra: nell'importanza data ai concetti della simpatia e dell'utile aprì la via da un lato allo Smith dall'altro lato al Bentham.

Sintomatico per il metodo è il dispregio che Hume ebbe pei fatti (2), a cui raramente fece ricorso per confermare le sue

---

(1) Le dottrine etico-giuridiche dell' Hume sono contenute particolarmente nei seguenti saggi: 1) « An inquiry concerning the principles of morals »; 2) « Of the origin of government »; 3) « That politics may be reduced to a science »; 4) « Of the first principles of government »; 5) « Of the original contract ».

(2) Questa è la ragione per la quale l' Hume fu ingiustamente severo nel giudicare Bacone. Cfr. *History of England*, Lond. 1789 t. VI, p. 194-195.

teorie e ai quali ad ogni modo riservò un posto secondario e subordinato alle idee. L'eccezionale acume e potenza d'intelletto permise all'Hume di intuire il vero, e di trarre da' suoi principii conseguenze non contradette dai fatti (1): per lui la morale, la religione, il diritto hanno un corso naturale, che la ragione solo può determinare, e che spesso contraddice alla realtà storica (2): determinare questo corso ideale delle cose è compito precipuo della filosofia.

45. — L'analisi dei sentimenti in quanto sono stimoli all'operare umano fu con larghezza e originalità di vedute continuata da un terzo grande pensatore scozzese, Adamo Smith. Egli trasse con metodo deduttivo tutta la sua dottrina economica dall'esame dei sentimenti egoistici, così come fece dei sentimenti altruistici o simpatici la base della vita morale. *L'homo oeconomicus* da un lato, *l'homo ethicus* dall'altro hanno, secondo lo Smith, a movente dell'azione sentimenti opposti. *Moral sentiments* e *Wealth of nations* anzichè contraddirsi, come vogliono alcuni, si completano a vicenda e rimangono due esempi insuperabili di astrazione psicologica condotta con logica geniale e rigorosa (3).

La simpatia è un sentimento originario e irreducibile dell'uomo associato. Essa consiste in un accordo di sentimenti, e questo accordo ha luogo in noi, quando i sentimenti che accompagnano l'azione nostra si accordano coi sentimenti di un supposto spettatore imparziale, che si erige a giudice in

(1) Lo provano le sue affermazioni geniali e confermate dagli studi posteriori sull'origine delle religioni e dei governi, sulla condizione dell'uomo primitivo, sui fenomeni economici ecc.

(2) Una delle opere più originali di Hume è *The natural history of religion* in cui arriva alla conclusione vera che il politeismo ha preceduto ovunque il monoteismo: la prova però che ne dà è essenzialmente teorica non storica.

(3) V. le osservazioni del Bückle, Op. cit. c. XX, sul metodo seguito dallo Smith, e sui caratteri della sua filosofia. Cfr. anche Lange, *Histoire du materialisme*, Paris, 1879, Vol. II, p. 684-685. Lo Smith pubblicò *The theory of moral sentiments* nel 1759 e nel 1776 pubblicò *Wealth of nations.*

noi di noi stessi; ha luogo fuori di noi quando il nostro sentimento si accorda coi motivi e coll'intenzione dell'agente da un lato, coi sentimenti della persona che è termine dell'azione dall'altro (1). L'Hume fece scaturire la simpatia dalla considerazione degli effetti utili e piacevoli dell'azione: non tenne conto dello stato emotivo proprio di chi compie l'azione e di chi la riceve. Lo Smith più che agli effetti esteriori dell'azione rivolse la sua attenzione al sustrato psicologico dell'azione stessa, e distinse nettamente la simpatia diretta o soggettiva coi motivi e l'intenzione dell'agente, la simpatia indiretta o oggettiva collo stato d'animo della persona a cui l'azione si riferisce. Dire che un'azione è conveniente o sconveniente, buona o cattiva, significa solo simpatizzare o non simpatizzare colla causa o coi motivi che determinarono l'agente a compierla. Questo senso di simpatia diretto che nel giudicare l'azione nostra o di altri non tien conto delle conseguenze dell'azione, ma dell'accordo di sentimenti di chi giudica imparzialmente l'azione e di chi la compie costituisce il dominio proprio della morale (2).

46. — Il fondamento psicologico della giustizia, che Hume aveva disconosciuto facendo della giustizia opera esclusiva della riflessione e della ragione, deve ricercarsi nella simpatia indiretta o oggettiva, cioè nella simpatia che nasce dalla corrispondenza coi sentimenti di chi è termine dell'azione.

L'azione benefica o dannosa fa simpatizzare col beneficato o col danneggiato e desta in questi e negli spettatori imparziali un senso di gratitudine o di risentimento verso l'autore. In questo impulso retributivo, in questo stimolo al contraccambio, che dalla persona interessata si diffonde a quanti contemplano imparzialmente l'azione, noi troviamo la ragion d'essere del merito e del demerito, del premio e della pena,

---

(1) Cfr. *Theory* ecc., Parte I, Sec. I, c. I.

(2) Lo Smith tratta della simpatia diretta o soggettiva nella Parte I dell'opera sua, in occasione dei giudizi sulla proprietà delle azioni.

nonchè il criterio per distinguere le azioni benefiche e le azioni giuste. Le manifestazioni della beneficenza sono positive, non hanno limite nella loro esplicazione: il senso di giustizia si manifesta sopratutto negativamente quando cioè è offeso e provoca la reazione e la pena. Le azioni che non procurano nè danno nè vantaggio, che non meritano nè premio nè pena, non destano nè simpatia nè antipatia, o in altre parole, nè gratitudine nè risentimento, costituiscono la classe delle azioni giuste, in quanto rivelano in chi le compie il rispetto al sentimento di giustizia, ma non l'animo disposto a beneficare (1).

Riconosce lo Smith che il senso naturale di simpatia può essere traviato (2). Non sempre noi siamo in condizione di erigerci a giudici imparziali e sereni delle nostre azioni: le passioni sopratutto tendono a corrompere il nostro giudizio e a farci simpatizzare con motivi d'azione non degni di approvazione. D'altro canto nel giudicare le azioni da altri compiute, possiamo essere tratti in inganno dai risultati meramente esteriori e fortuiti dell'azione, dall'utile o dal piacere che ne possono derivare. Non è a credere che lo Smith disconosca l'importanza di questi elementi estrinseci dell'azione: è provvidenziale che l'utile e il piacere da un lato, il successo dall'altro destino simpatia, e costituiscano un criterio pratico rivelatore della bontà dell'azione: ma tali elementi devono occupare nei nostri giudizii, nel regolare la simpatia un posto subordinato e secondario (3).

Ad agevolare la serenità e imparzialità dei nostri giudizii circa il merito e il demerito dell'azione, si rendono pratica-

---

(1) Della simpatia oggettiva lo Smith tratta nella Parte II Op. cit. in occasione del sentimento di merito o demerito delle azioni. Sui rapporti tra beneficenza e giustizia v. Op. cit. parte II, sec. II, c. 1-3.

(2) Sulle cause del traviamento del senso di simpatia, cfr. parte II, sec. III, c. 1-3: parte III, c. 4.

(3) Sull'influenza dell'utilità sul sentimento di approvazione, v. Op. cit. parte IV.

mente indispensabili norme generali direttive. Queste norme, che l'esperienza ripetuta, non l'intuizione, ha suggerito, si presentano con caratteri e natura diversa, secondochè tendono a regolare l'esplicarsi dell'attività benefica, oppure sono dirette a impedire le lesioni del senso di giustizia: le une non escono dal campo della morale, le altre hanno carattere propriamente giuridico.

La natura della beneficenza è tale che non si presta ad essere ridotta in formole precise e minute: il suo campo è illimitato, epperò la norma che ne regola l'esplicazione non può che esser vaga e indeterminata. D'altro canto il carattere negativo della giustizia, ne restringe il campo di esplicazione: le sue norme segnano i confini oltre i quali l'attività dell'individuo, esplicandosi, lede il senso della giustizia: pertanto devono essere precise, chiare determinate. Per servirmi del paragone dello Smith, le norme di giustizia sono come le regole di grammatica, poche, precise, determinate: le norme di beneficenza hanno l'indeterminatezza e l'elasticità propria delle regole del bello scrivere che niuno può precisare e costringere in poche formole.

L'osservanza delle norme generali, sieno esse di beneficenza o di giustizia, è condizione di benessere e di sicurezza sociale. Ma nulla è più contrario alla natura della beneficenza della coazione: essa vive di libertà, di spontaneità. Per quanto possa desiderarsi che i vincoli sociali traggano forza e consistenza dall'affetto e dalla mutua assistenza, l'esercizio delle virtù benevole può consigliarsi ma non coattivamente imporsi. Ma se l'osservanza delle norme di beneficenza è condizione di perfezionamento e di prosperità della vita sociale, l'osservanza delle norme di giustizia è condizione di esistenza: la vita sociale è possibile anche se i rapporti tra i suoi membri, a somiglianza dei rapporti che sorgono tra i membri di una società commerciale, non sono regolati dalla beneficenza, ma da mere considerazioni di interesse: ma senza le norme della giustizia si rende inevitabile la dissoluzione sociale. Che se si

tien conto della naturale debolezza dei vincoli sociali di fronte alla forza degli stimoli egoistici, si comprende come solo colla coazione e con un ben regolato sistema di pene si può garantire l'osservanza delle norme di giustizia, che rappresentano il *minimum* di sacrificio individuale che la vita sociale richiede per sussistere. Nei rapporti colla vita sociale, dice lo Smith, le norme di giustizia stanno alle norme di beneficenza, come in un edificio il muro maestro sta alle decorazioni (1).

Mostrò peraltro lo Smith di avere della giustizia un concetto non esclusivamente negativo: egli osserva che nello stato di natura, cioè anteriore alla società costituita civilmente, tutti essendo eguali, la giustizia non può avere che un significato strettamente negativo: ma nelle società civili in cui abbiamo distinzioni di classi, in cui abbiamo superiori e inferiori, l'azione dei governanti non deve solo esplicarsi nel senso di impedire l'*injuria*, ma deve promuovere la prosperità morale dello Stato imponendo norme positive di vera beneficenza. Senonchè, osserva giustamente lo Smith, l'azione del legislatore nel campo riservato alla beneficenza, quando non sia prudente e illuminato, costituisce un grave pericolo per la libertà, la sicurezza, la giustizia (2).

Rimprovera lo Smith agli antichi di avere esteso l'indeterminatezza propria delle norme morali alle norme riferentisi alla giustizia. Nel difetto opposto incorsero i casuisti medioevali nello sforzo fatto di sottoporre a regole minute e complicate tutti gli atti della vita morale e giuridica degli individui. I cultori del diritto naturale nel determinare le norme da imporsi coattivamente invasero bene spesso il campo riservato alla morale. In tutti lo Smith nota la deplorevole confusione tra norme morali e giuridiche, il disconoscimento dei criteri coi quali le une e le altre devono essere stabilite. Ammette

---

(1) Cfr. sull'origine delle norme morali, op. cit., Parte III, c. 4: sui caratteri di tali norme, sui rapporti tra norme di beneficenza e di giustizia: op. cit., Parte III, c. 5-6.

(2) Cfr. Op. cit., Parte II, Sec. II, c. 1.

ancora lo Smith la ragione d'essere del diritto naturale, ossia di un complesso di norme generali e costanti, capaci di fornire una meta ideale alle leggi positive (1).

La dottrina dello Smith è un capolavoro di analisi psicologica condotta con metodo deduttivo. Per la prima volta vediamo la questione dei rapporti tra morale e diritto risolta al lume della psicologia. L'aver fatto astrazione dagli elementi egoistici concorrenti nell'operare umano, giovò a mettere in rilievo gli elementi altruistici o simpatici, di cui vivono sopratutto i rapporti morali e sociali, ma giustificò l'accusa di unilateralità opposta alla sua dottrina. L'analisi della simpatia ne avrebbe certo allargato la base, non essendovi dubbio che a costituire la simpatia concorrono pure elementi egoistici. Ma il difetto maggiore della teoria dello Smith, difetto che nel determinare i rapporti tra morale e diritto si rende più evidente, è l'assoluta mancanza della veduta storica, la quale se non poteva distruggere le sue affermazioni psicologiche, avrebbe giovato certamente a completarle e ad estenderle.

47. — Il progresso delle scienze morali dall'Hobbes allo Smith fu sotto ogni riguardo notevole: esso fu parallelo alla trasformazione economica, politica, religiosa che in Inghilterra si andò attuando nei secoli XVII e XVIII. Hobbes e Locke intesero sopratutto a emancipare le scienze morali dalla teologia e trovare loro un fondamento nuovo: al principio divino considerato dalla filosofia tradizionale come fonte di moralità, l'uno sostitui la volontà del principe, l'altro la legge di natura, elaborata dalla coscienza popolare e che si concreta in legge civile e in legge del costume. I filosofi scozzesi affermarono il fondamento psicologico delle scienze morali, derivandole dal senso morale e dalla simpatia. Ad essi dobbiamo i primi tentativi fatti per distinguere la morale dal diritto.

(1 Notevole a questo riguardo la Sez. IV, Parte VII, Op. cit., circa i metodi seguiti dai diversi scrittori nel determinare le norme pratiche di moralità.

L'Hobbes e il Locke non intesero l'importanza teorica e pratica di tale distinzione.

Le condizioni economiche e politiche dell'Inghilterra richiamarono su di essa l'attenzione. L'invasione dello Stato o meglio del principe nel campo riservato alla moralità, così come nel campo dei rapporti economici, era norma dominante nel secolo XVII. La riforma protestante, lungi dallo scuotere, aveva riaffermato tale principio. L'autorità civile in Inghilterra asserviva a sè la religione, mentre in Scozia ne era asservita. In entrambi i casi il risultato era identico, il disconoscimento di ogni distinzione tra norme morali e giuridiche. Il movimento individualista che si diffuse in Inghilterra nei secoli XVII e XVIII rappresenta la reazione contro le indebite ingerenze dello Stato nei rapporti economici, religiosi e morali, la difesa di ciò che parve patrimonio intangibile dell'individuo. La discussione circa i limiti del potere dello Stato nei suoi rapporti coll'individuo, doveva teoricamente presentarsi come questione concernente i rapporti tra morale e diritto, e così fu intesa e trattata dall'Hume e dallo Smith. L'Hume fu aperto avversario dell'invasione dello Stato nel campo dei rapporti non solo economici, ma anche morali: secondo lui l'azione dello Stato non deve esplicarsi che negativamente e solo a difesa della proprietà, alla quale riduceva il contenuto del diritto. A questo poi negava ogni origine psicologica, limitandosi a giustificarne l'esistenza dal punto di vista razionale e della necessità sociale. Lo Smith con veduta più larga e scientifica ricerca nella natura stessa dell'uomo un criterio di distinzione tra morale e diritto: l'*impulso retributivo* mentre provoca il senso di gratitudine verso l'azione benevola, giustifica psicologicamente la reazione verso l'azione ingiusta: nè deve, secondo lui, l'azione dello Stato manifestarsi in senso esclusivamente negativo, ma deve in determinate circostanze, per quanto cautamente e colle dovute garanzie, potersi estendere a favorire il progresso morale. Senonchè la storia posteriore delle scienze morali abbandona

l'indirizzo psicologico perfezionato dallo Smith, per riattaccarsi all'Hume, il quale, avendo posto a criterio misuratore del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto il concetto dell'utile, schiudeva la via a Bentham e all'indirizzo utilitarista. Tra le cause di tale arresto devesi ricordare il metodo deduttivo seguito dallo Smith nell'indagine psicologica, metodo che richiedeva qualità personali di astrazione e di sintesi, possedute in grado eminente dallo Smith, ma non facili a riscontrarsi in altri. Si aggiunga che alle esigenze della pratica parve meglio rispondere il criterio oggettivo dell'utile, che teneva conto delle conseguenze dell'azione, che non i criteri soggettivi fondati sui moventi psicologici o interiori dell'azione. Che se la dottrina morale dello Smith per tali ragioni non divenne popolare, ed esercitò scarsa influenza all'epoca sua in confronto alla dottrina utilitaria, essa però al risorgere degli studi positivi di psicologia, fu in molte sue parti confermata e apprezzata al suo giusto valore.

Che se vogliamo stabilire un parallelo tra la scuola del diritto naturale in Germania, e quella empirica inglese in ordine alla questione dei rapporti tra morale e diritto, noi troveremo che in entrambi i paesi essa fu provocata dalla necessità di difendere l'individuo contro l'ingerenza dello Stato in materia di morale e di religione. Il movimento culmina in Germania col Thomasius, in Inghilterra con Hume e Smith: senonchè là le resistenze furono maggiori, la questione fu sopratutto sollevata e con grande calore discussa dai giureconsulti allo scopo di salvaguardare la libertà morale e religiosa, mentre in Inghilterra l'invasione dello Stato fu sopratutto combattuta in favore della libertà economica. Ad ogni modo il risultato finale fu in entrambi i paesi di mettere in rilievo l'importanza teorica e pratica della questione.

---

§ 5.

L'indirizzo cartesiano nelle scienze morali.

SOMMARIO: 48. Cartesio e l'epoca sua — 49. Cartesio e le scienze morali — 50. Malebranche e l'indirizzo spiritualista-cartesiano nelle scienze morali — 51. L'Olanda e il sistema etico-giuridico di Spinoza — 52. Le condizioni politiche e religiose della Germania nel secolo XVII — 53. La dottrina etico-giuridica di Leibniz — 54. L'opera metodica del Wolff — 55. Parallelo tra l'indirizzo filosofico e giuridico nelle scienze morali.

48. — Chiunque voglia ricercare le origini prossime dei metodi e indirizzi diversi che si riscontrano nel campo delle scienze morali dell'età moderna, deve risalire al secolo XVII e precisamente ai tre paesi che di tali indirizzi furono i centri di origine e di sviluppo: l'Olanda, l'Inghilterra, la Francia. Dove la riforma religiosa gettò più profonde radici, dove le mutate condizioni economiche affrettarono l'avvento dello Stato moderno, ivi si svolse vivace l'opposizione allo spirito teologico, e le questioni d'indole morale e politica sorsero numerose e insistenti. La Riforma non impedì anzi per molti riguardi accentuò l'intransigenza religiosa (1): le guerre religiose divamparono ovunque con questo solo risultato di rendere necessario l'intervento spregiudicato dello Stato, e di far sentire il bisogno di dottrine politiche e giuridiche dapprima, morali poi, indipendenti da ogni presupposto religioso. Col comporsi delle questioni religiose l'attenzione fu rivolta allo Stato e ai rapporti sorgenti tra Stato e individuo: gli interessi morali e giuridici vennero per tal modo ad occupare il primo posto.

Questo processo storico, comune a tutti i paesi nei quali penetrò la Riforma, si manifestò prima che altrove in Olanda, Inghilterra, Francia: in questi paesi abbiamo con Grozio, con Bacone, con Cartesio i fondatori dei nuovi indirizzi di pensiero, dei quali alcuni, come quelli di Grozio e di Hobbes

(1) Cfr. Ruffini, Op. cit. I, c. 1, § 5.

furono direttamente determinati dalla necessità di trovare un fondamento nuovo alle scienze morali, mentre quelli di Bacone e di Cartesio, mirando a un generale rinnovamento del metodo e del sapere filosofico, solo indirettamente sovvertirono le basi tradizionali delle scienze morali.

La Francia in particolare fu per oltre quarant'anni teatro di sanguinose lotte religiose: la vita politica e intellettuale del paese parve subire un arresto: più che la forza dell'armi valse a predisporre gli animi alla conciliazione e alla tolleranza lo scetticismo morale e religioso, che s'impadronì degli animi stanchi e disillusi, e che rappresenta la reazione inerte del buon senso, dello spirito laico e liberale contro il dogmatismo religioso, cattolico e protestante. Privo di ogni carattere scientifico e ricostruttivo, tale scetticismo scaturiva dalla impotenza, dalla sfiducia nella capacità intellettiva, e si svolse sopratutto nel campo pratico per opera di quei cattolici moderati, chiamati i Politici che formatisi tra l'intemperanza e l'intransigenza dei partiti, furono efficaci cooperatori della politica illuminata e tollerante di Enrico IV. Rappresentanti di questo scetticismo pratico e popolare furono il Montaigne e lo Charron: essi non si fecero banditori di metodi e sistemi nuovi, ma entrambi, e sopratutto lo Charron in forma garbata si fecero a sostenere principii che in quell'epoca dovevano sembrare rivoluzionarii, quali ad esempio che l'errore religioso non costituisce reato, che le opinioni religiose sono il prodotto dell'abitudine, che le differenze che dividono intorno ad esse gli uomini sono puramente formali, che è possibile la morale senza il fondamento religioso. L'aver fatto buon viso a queste idee, l'esser stati i loro autori letti e apprezzati prova non tanto che i tempi erano maturi per accogliere tali principii, che lo spirito irreligioso e l'ateismo fossero diffusi, quanto piuttosto la stanchezza e l'impotenza degli animi a reagire contro il diffondersi di tali idee che trovavano nella storia dolorosa e recente qualche conferma. Ad ogni modo se tale scetticismo non ebbe alcuna importanza teorica, ne ebbe

una grande pratica: esso preparò quello stato degli animi che rese possibile il trionfo di Enrico IV, l'Editto di Nantes, e una politica inspirata non agli interessi religiosi, ma civili e politici del paese. La politica di Enrico IV fu elevata a sapiente sistema dal Richelieu, di cui fu meta costante l'interesse dello Stato inteso come espressione dell'unità nazionale all'interno, come preminenza assoluta di fronte all'estero, sciolto da ogni preoccupazione di classe, di religione, di morale, umiliando all'uopo la nobiltà, reprimendo i tentativi di ribellione dei protestanti, facendo della tolleranza la base della politica. Al Richelieu deve la Francia nel secolo XVII la sua grandezza politica, il consolidamento dell'unità nazionale, il risveglio intellettuale. Ed è degno di nota che proprio quando la politica del Richelieu aveva toccato il massimo sviluppo, appariva il « Discorso sul metodo » di Descartes, destinato a produrre nel campo filosofico effetti analoghi a quelli conseguiti dal Richelieu nel campo della politica. Il successo che l'opera di Cartesio incontrò in Francia, quando l'eco delle lotte religiose non era ancor spenta, dimostra il progresso delle idee; al dubbio pratico sterile e vano sottentrava il dubbio indagatore e scientifico (1).

49. — L'influenza di Cartesio nella storia delle scienze morali supera per molti riguardi quella pur tanto notevole esercitata da Grozio e da Bacone. A tutti fu comune l'avversione verso i metodi e i sistemi tradizionali e teologici; ma se Grozio fu sopratutto preoccupato di sottrarre alla influenza della religione il fondamento del diritto e contrappose al metodo teologico il metodo storico-razionale che alla soluzione delle controversie giuridiche mostravasi particolarmente adatto, Bacone, fatto audace dai progressi mirabili della scienza, fu condotto a proclamare la generale trasfor

---

(1) Cfr. sulle vicende religiose in Francia il **Ruffini**, Op. cit., I, c. IV, § 15. — Sulle condizioni storiche della Francia il **Buckle**, Op. cit., c. VIII.

mazione del sapere filosofico e scientifico, sulla base dell'applicazione del metodo induttivo. Ma quel dualismo tra spirito e materia che costituiva l'essenza della filosofia medioevale e che Bacone aveva attenuato nell'unità del metodo proposto, risorge per opera di Cartesio, la cui dottrina se nella sfera della metafisica manifesta evidente la tendenza verso l'idealismo, cioè verso l'unità di tutte le cose nello spirito, di fatto mantiene netta la distinzione tra materia estesa e inestesa e appare essenzialmente dualistica nel metodo e nel contenuto (1).

L'aver accentuato questo dualismo permise a Cartesio, come ad altri del suo secolo, di essere ad un tempo filosofo e scienziato: a tale dualismo provvidenziale devesi se Cartesio sorvolando sul rapporto tra il mondo psichico e il mondo naturale potè trattare con metodo soggettivo i fatti psichici, e accogliere nello studio della natura un metodo ipotetico-induttivo, che si avvicina assai più di quello di Bacone al vero processo seguito da chi studia la natura (2). Secondo Cartesio la causalità domina sovrana nella natura fisica esteriore: da questa esula ogni concetto di finalità: tutto vi procede in forza di proprietà immanenti nei corpi e secondo leggi invariabili, che la scienza deve determinare non elevandosi dal particolare al generale, come proponeva Bacone, per arrivare tosto alle cause reali dei fenomeni, ma piuttosto facendo ricorso ad ipotesi da controllarsi coll'esperienza (3).

L'originalità e l'importanza di Cartesio più che nel campo delle indagini scientifiche, si esplicò sopratutto nel campo filo-

---

(1) Cfr. Laviosa, *Filosofia scientifica del diritto in Inghilterra*, Torino, Clausen, 1897, p. 7.

(2) L'osservazione e la denominazione di metodo ipotetico-induttivo è del Lange, *Histoire du matérialisme*, Paris, 1877, Vol. I, p. 249. L'affermazione del Lange è vera e trova conferma in alcuni passi del *Discorso sul Metodo*; ma deve completarsi col metter in rilievo il metodo affatto diverso che lo stesso Cartesio proponeva per lo studio dei fatti psichici, e che può considerarsi psicologico-deduttivo.

(3) Sotto questo aspetto Cartesio cooperò efficacemente alla causa del materialismo. Cfr. Lange, Op. cit., Vol. I, p. 222 e seg.

sofico. Le scienze dello spirito, di cui le scienze morali erano parte integrante, all'epoca di Cartesio continuavano a mantenere stretti legami colla teologia. In questa parte Bacone fu e rimase per lungo tempo nell'Inghilterra stessa un solitario. La filosofia che si svolse in Inghilterra sulle traccie di Hobbes, con tendenze essenzialmente pratiche, rifletteva troppo strettamente il carattere e le speciali condizioni politiche e religiose del popolo inglese per incontrare favore sul continente. Spettava a Cartesio l'onore di avviare per vie nuove le scienze dello spirito e assicurarne l'ulteriore sviluppo. Contro la rivelazione, la tradizione, l'esperienza dei sensi e del mondo esterno che da secoli costituivano le fonti di conoscenza del mondo interiore, Cartesio oppose non la negazione, ciò che sarebbe stato per que' tempi prematuro e pericoloso, ma un concetto a lunga scadenza assai più dissolvente, il dubbio. Dubitando di tutto il sapere per tali vie acquisito, isolandosi da quanto poteva disturbare il processo di introspezione, Cartesio arrivò a scovare nel profondo della coscienza alcune idee chiare e distinte, resistenti all'analisi, rivestite della più rigorosa evidenza, costituenti i veri primarii, assoluti, le premesse indiscutibili, da cui le scienze morali devono potersi dedurre logicamente. Per tal modo mentre il vero razionale nella natura è solo ipotetico e costituisce base incerta di deduzione se non è confermato dalla esperienza, per le scienze dello spirito le idee chiare e distinte, risultato dell'osservazione psicologica, contengono una verità infallibile, sono la base salda del sapere: la verifica sperimentale nulla può aggiungere a ciò che si rivela logicamente necessario. Erroneamente da alcuni si proclama Cartesio il fondatore e il legislatore del metodo razionale: il suo metodo fu essenzialmente psicologico-deduttivo: per lui la ragione è un mezzo, non la fonte della conoscenza: egli non trasse, come fecero poi i razionalisti, il sapere dalla ragione, ma mediante la ragione dall'osservazione psicologica. Facendo dell'Io vivo e reale, non astratto, affermato con processo introspettivo, la base delle scienze mo-

rali, Cartesio si distingueva ad un tempo dai teologi e dai razionalisti, di cui gli uni ne cercavano il fondamento fuori dell'uomo nel principio divino, gli altri nella ragione o in un principio puramente razionale. Dovere e diritto, anzichè in un mondo sopranaturale, venivano, secondo Cartesio, a trovarsi in una sfera ideale comune, superiore alla materia, sottratti alle necessità naturali e all'impero della causalità. Come Lutero col proclamare il libero esame intendeva ricondurre il sentimento religioso dall'esterno nell'intimità della coscienza, così Cartesio, obbedendo suo malgrado alle tendenze individualistiche dell'epoca sua, riconduceva l'uomo in sè stesso agli effetti delle scienze morali e lo incitava a trarre da sè medesimo il motivo del suo operare (1). Con Cartesio l'individuo rivendica fieramente la sua autonomia, la sua libertà di pensiero e di azione; la via all'individualismo e al soggettivismo etico-giuridico era dischiusa, mentre il carattere di universalità e immutabilità che il presupposto teologico assicurava alla norma etica era compromesso: invano Cartesio avvertendo il pericolo corse al riparo ripudiando il dubbio pratico, e dichiarando che agli scopi della vita morale bastano la rivelazione e le leggi divine e umane: ciò che nell'intenzione sua era una semplice rivoluzione teorica, doveva tramutarsi in una rivoluzione di fatto.

Notevoli sono le conclusioni a cui pervenne Cartesio studiando l'uomo, nel quale il mondo dello spirito e quello della materia sembrano congiungersi, e che costituisce il centro da cui si svolgono e a cui si indirizzano le scienze morali. Tutte le manifestazioni psichiche dell'uomo si riducono per Cartesio alla funzione dell'intendere: la volontà, concepita libera e

---

(1) Sotto questo aspetto deve approvarsi l'affermazione del Lerminier (*Philosophie du droit*, Bruxelles, 1832, p. 284) accolta dal Buckle, Op. cit., c. VIII, secondo cui Cartesio fu il successore e il complemento di Lutero. Ciò scaturisce dallo spirito della filosofia cartesiana, e il Lange, (Op. cit., Vol. I, p. 484), che combatte tale giudizio si lasciò forse traviare dal carattere di Cartesio timido ed ossequente al dogma.

sciolta da ogni determinazione, si identifica colla chiara conoscenza, che in sè comprende la legge morale. Se l'uomo fosse puro spirito qualsiasi deviazione dalla chiara conoscenza e quindi dalla legge morale sarebbe impossibile: la deviazione e quindi il male e il peccato sono possibili in quanto l'anima è unita al corpo: termine di unione sono le emozioni, le quali sono in origine affezioni del corpo propagantesi allo spirito mediante gli spiriti animali, e come tali sono dette passioni dell'anima poichè questa è rispetto ad esse passiva. Con tale presupposto Cartesio legittimava l'applicazione del metodo ipotetico-induttivo allo studio delle emozioni arrivando a conclusioni che per quanto imperfette si collegano coi più recenti studii di psicologia sperimentale (1). Per questa via Cartesio temperava la veduta intellettualistica, a cui lo portava l'analisi soggettiva dello spirito, con elementi emotivi e fisiologici, i quali divenivano efficaci ausiliatori al raggiungimento del vero e all'attuazione dei fini morali.

Sottraendo le scienze morali alla teologia, Cartesio le pose alla dipendenza della metafisica: ciò impedì loro di valersi dei metodi e dei risultati delle scienze fisiche e naturali: queste trassero vantaggio dalla separazione, ma il rinnovamento positivo delle scienze morali vagheggiato da Bacone fu ritardato. Prive di stabile base, le scienze morali erano destinate a seguire le mutevoli vicende della ragione umana tendente a ideali sempre più lontani dalla realtà storica e naturale. Morale e diritto, ovunque l'influenza di Cartesio si fece sentire, si confusero nell'unità di metodo, di principio, di sviluppo.

50. — L'indirizzo politico iniziato da Enrico IV e condotto alla massima perfezione dal Richelieu segnava il tramonto dello spirito teologico e il risveglio di energie nuove nell'in-

---

(1) Giustamente il Lange, Op. cit., Vol. II, p. 417, deplora la dimenticanza in cui fu tenuta l'opera di Cartesio sulle "Passioni", che costituisce il primo tentativo di spiegare le emozioni in base ai loro sintomi materiali. — Cfr. Sulle idee morali di Cartesio Jodl, *Geschichte der Ethik*, Stuttgart, 1882, Vol. I, c. VIII, 1 Abs. e il Wundt, *Ethik*, Vol. II, c. III, § 2.

dividuo e nello Stato. Tutto faceva credere che la Francia fosse per attuare una trasformazione economica, politica, religiosa, intellettuale, analoga a quella che si svolgeva quasi nella stessa epoca in Inghilterra. Ma tale illusione fu ben presto distrutta dagli avvenimenti che tennero dietro alla morte del Richelieu, e all'avvento al trono di Luigi XIV. Il movimento tendente a rialzare il prestigio dello Stato e dell'autorità regia, a favorire col processo di unificazione del paese l'accentramento dei poteri, si trasformò per opera di Luigi XIV in un sistema di governo dispotico e personale, apertamente ostile alle tendenze individualiste dell'epoca, alle generose e libere iniziative provocate dalla politica del Richelieu. Lo spirito di fronda che commosse per qualche tempo la nobiltà fu vano ed effimero: lasciò indifferente il popolo, a cui faceva difetto qualsiasi coscienza politica per influire efficacemente sulle sorti del paese. Il patronato regio, lo spirito protettore largamente applicato in politica, in letteratura, in economia, in religione, distruggendo colla libertà politica la libertà di pensiero rese inevitabile il ritorno al passato anche nel campo delle scienze morali.

Per ingraziarsi il clero cattolico e averlo cooperatore al suo sistema di governo, Luigi XIV si fece feroce persecutore degli Ugonotti, e sostenitore severo della ortodossia religiosa; caratteri del suo regno furono l'intolleranza, la diffidenza verso ogni nuovo indirizzo di pensiero, il servilismo in tutte le sue forme, la consacrazione religiosa dello spirito reazionario e protettore (1). Distolti dallo studio dei problemi politici e civili, gli intelletti francesi si abbandonarono con giovanile ardore alle dispute religiose e teologiche: le vecchie questioni metafisiche sulla predestinazione, sui rapporti di Dio col mondo, della libertà colla grazia, del premio e castigo colla morale, risorsero agitando gli animi per modo da provocare nel seno

(1) Cfr. Sulla politica di Luigi XIV, le severe ma giuste osservazioni del Buckle, Op. cit., c. XI.

stesso del clero cattolico dispute vivaci e dissensioni profonde, alle quali si mantenne del tutto estraneo il popolo e il paese (1).

Contro i Gesuiti, rappresentanti della tradizione tomistica e aristotelica, poco propensi alle speculazioni, contrarii a ogni eccesso in senso mistico o idealista, gelosi e vigili custodi del dogma, maestri insuperati nell'arte di conoscere gli uomini e di adattare il dogma alle mutevoli esigenze della vita reale, creatori di quella casuistica morale che è un vero monumento di opportunismo pratico, si levarono indirizzi diversi di pensiero religioso, procedenti tutti dalla stessa fonte, dal misticismo, ossia dal bisogno di un sentimento religioso più intimo e intenso, non soffocato da un inutile e vano formalismo, meno vincolato alla realtà: di qui il favore concesso alle dottrine di Platone e di S. Agostino, il movimento giansenista, il quietismo di Fenelon, indirizzi tutti che si alimentavano di quanti avversavano il gesuitismo in politica e in morale, e il carattere ufficiale e nazionale della Chiesa (2).

Tra i Gesuiti e gli aristotelici da un lato e le ribellioni in senso mistico dall'altro, si interpose Malebranche, a cui parve evitare gli errori in cui cadevano i mistici, temperandone gli ardori e gli eccessivi entusiasmi collo spirito cartesiano. Cartesio in Malebranche diventa l'alleato di S. Agostino e di Platone. La ragione impedita di esplicarsi in altri campi, si pone per opera del Malebranche a servizio del dogma e si raffina nel tentativo di razionalizzare le credenze e aprire nuove vie alla filosofia cristiana. Per temperamento, per il carattere stesso della Congregazione dell'Oratorio (3) a cui apparteneva,

---

(1) Cfr. Jodl, Op. cit., Vol. I (1882), c. VIII, 3 Abs., § 1-2.

(2) Cfr. Sui rapporti tra la filosofia del Malebranche e gli altri indirizzi di pensiero dell'epoca, l'opera dell'Ollè-Laprune, *La philosophie de Malebranche*, Paris, 1870, Vol. II, c. I.

(3) La Congregazione dei Preti dell'Oratorio era stata approvata da Paolo IV, nel 1613, ed ebbe a fondatore il cardinale De Berulle: ne' suoi statuti, nel suo indirizzo si contrapponeva ai Gesuiti: in filosofia seguiva Platone e S. Agostino.

Malebranche era portato all'idealismo e al misticismo: alla scuola di Platone e di S. Agostino, prima ancora di conoscere Cartesio, egli aveva attinto le sue convinzioni religiose e filosofiche. L'ammirazione e la riconoscenza ch'egli poi nutrì profonda per Cartesio, si spiegano pensando che il metodo cartesiano, introspettivo, psicologico, gli dava modo di ricercare nell'intimità della coscienza, là ove il sentimento e l'intuizione dominano, il fondamento razionale di quell'unione di tutte le cose in Dio, di quell'azione incessante, universale, immediata di Dio col mondo, in cui egli credeva coll'entusiasmo del mistico (1). Ragione e fede che Descartes e i razionalisti dopo di lui tennero con gran cura distinte, in Malebranche concorrono senza confondersi: entrambe sono fonte e criterio di verità, hanno eguale autorità: la fede origina il sentimento e l'intuizione confusa di quelle verità che solo la ragione rende chiare ed evidenti. I dogmi, come i fatti per la fisica, sono veri ma non evidenti, e devono essere dimostrati: ascoltare la ragione significa ascoltare Dio stesso, e i suoi responsi in noi: veniva così Malebranche a recare un colpo mortale al principio di autorità, e anteponeva all'autorità di Aristotele e della Chiesa stessa l'autorità della ragione, ossia della coscienza chiara e distinta.

Descartes aveva contrapposto il pensiero (*mens*) all'esistenza: Malebranche dal fatto del pensiero trae la necessaria esistenza degli oggetti pensati ossia delle idee, le quali non sono come per Descartes mere modificazioni e prodotti dello spirito, o immagini delle cose, ma conformemente alla dottrina platonica, sono l'archetipo di tutto ciò che può essere, hanno esistenza vera e reale, indipendente dalle cose a cui si riferiscono. Il mondo materiale è l'ombra del mondo intelligibile, il quale solo ha valore e rappresenta la realtà vera. Tutte le idee si

(1) **Per una fedele e ampia esposizione del sistema filosofico del Malebranche si può consultare l'Ollè-Laprune, Op. cit., Vol. I, e Henry Joly, Malebranche, Paris, 1901.**

riconducono a una, all'estensione intelligibile cioè a Dio: tra esse corrono rapporti di grandezza (quantità) e di perfezione (qualità), donde le verità speculative, e le verità pratiche costituenti le leggi e l'ordine delle cose. Mentre Cartesio tendeva a trarre dallo spirito ossia da un principio individuale e umano tutte le cose, il Malebranche, arrivato con procedimento analogo all'affermazione di Dio, ne fa la causa di tutte le cose, il solo principio attivo, il solo vero, il solo bene, mentre l'uomo non ha attività di sorta e solamente è fatto capace di conoscere e amare Dio. Colla libertà dell'uomo scompare la libertà di Dio, in quanto questi è limitato dalla stessa opera sua, che non può essere diversa da quella che è, e non può che racchiudere tutta la perfezione. All'ottimismo morale e al panteismo metafisico doveva logicamente arrivare il Malebranche. Da Spinoza si distingue non tanto per la tendenza ottimista o panteistica del suo sistema, quanto per il fatto di concepire Dio e i rapporti di Dio coll'uomo secondo i dogmi e la dottrina cristiana. Il suo è un Dio cristiano, cioè un principio personale e attivo, non una entità astratta, indeterminata come per Spinoza (1). Ma se rimase stretto al dogma, Malebranche non potè evitare le aberrazioni del misticismo, che è la forma sentimentale del panteismo.

Nella storia dei sistemi di morale spiritualista, il Malebranche occupa un posto notevole per la parte fatta alla ragione nel giustificare le verità rivelate, e per lo sforzo di ricondurre la morale a unità di principio contro le esagerazioni mistiche da un lato, la casuistica imperante dall'altro (2). Ma se il suo sistema giovò alla causa della morale cristiana, dandole veste nuova e razionale conforme alle esigenze dei tempi moderni, mostrò d'altra parte l'impotenza dello spiritualismo

---

(1) Ricordiamo tra i critici che rilevarono la parentela tra le dottrine del Malebranche e lo Spinozismo Dortous Mairan, contemporaneo del Malebranche.

(2) Cfr. le belle pagine del suo *Traité de morale* (Lione 1707), Vol. I, c. I, in cui rivendica i diritti della ragione in confronto della fede.

di ogni tempo a intendere e a risolvere la questione dei rapporti tra morale e diritto. Per Malebranche Dio non è solo *causa subsistendi* e *ratio intelligendi*, ma anche *ordo vivendi*. L'ordine universale e immutabile, quale procede dai rapporti di perfezione delle idee, è fondamento della morale: l'amore abituale di quest'ordine, che la ragione fa conoscere, costituisce la virtù e implica la forza e la libertà del volere. L'ideale morale dell'uomo sta nell'unione intima e costante con Dio: l'amor del prossimo, la società, lo Stato hanno un interesse derivato e secondario: la solitudine, la contemplazione, meglio che il vivere sociale, conducono all'ideale morale. Di diritti non può parlarsi, dacchè la morale stessa deve servire a scopi mistici e religiosi. La distinzione tra morale e diritto, tra morale religiosa e profana, che si andava all'epoca sua accentuando colla separazione della Chiesa dallo Stato, costituiva per Malebranche il più grave pericolo per l'unità della vita morale, la quale poteva solo ristabilirsi, facendo di Dio il termine e il principio delle azioni umane.

Ma quando il Malebranche esce dal campo chiuso delle sue speculazioni per considerare la vita reale e la vede svolgersi in contraddizione all'ottimismo ideale del suo sistema, sull'esempio degli spiritualisti di tutti i tempi, ricorre alla solita finzione del peccato originale, ai soliti adattamenti e diventa pessimista come Hobbes. La vita reale rappresenta allora il regno del male e della forza irrazionale: le norme etico-giuridiche, deviate dal loro principio, devono piegarsi alle esigenze imposte dalla sicurezza e dalla corruzione dell'umana natura (1). Distrutta l'unità della vita morale, si rende necessaria la duplice direzione civile ed ecclesiastica. La Chiesa si vale a' suoi scopi della norma morale diretta al perfezio-

(1) « La force o la loi des brutes, egli osserva, celle qui a deferé au lion l'empire des animaux est devenue la maîtresse parmi les hommes ». — E altrove (*Traité ecc.*, Vol. II, c. XI, § 4) dice che la legge umana non è più la legge vera, cioè la legge della ragione come non lo è il regolamento di un ergastolo.

namento interiore dell'uomo; lo Stato provvede al mantenimento della pace e della sicurezza sociale per mezzo di norme giuridiche, dirette a regolare i rapporti esteriori di condotta. Il Malebranche vuole la Chiesa e lo Stato dipendenti da Dio, fonte di giustizia e d'autorità, ma liberi e indipendenti nella loro azione: edotto dagli avvenimenti dell'epoca sua, stigmatizza come inutile e tirannica l'azione dello Stato diretta a imporre doveri religiosi, e a violare i sacri diritti della coscienza (1).

Sostenere la libertà e l'indipendenza della Chiesa di fronte allo Stato, significa per Malebranche difendere la morale ossia la religione contro le esigenze del diritto, ossia contro il prevalere degli interessi umani e civili. I rapporti tra lo Stato e la Chiesa si erano invertiti passando dal Medio Evo all'Evo moderno: nel Medio Evo lo Stato doveva difendersi contro le tendenze teocratiche della Chiesa: ma nei secoli XVII e XVIII il giurisdizionalismo minacciava cogli interessi religiosi anche quelli della morale. Il Malebranche nel combattere le illecite ingerenze dello Stato in materia di fede e di morale, cooperò inconsciamente a separare la sfera del diritto da quella della morale, per quanto non concepisse questa disgiunta dalla religione. Nè deve sembrar strano che il Malebranche trascurasse i rapporti esteriori di condotta: accenna oscuramente e quasi di passaggio ai diritti naturali che il principe deve osservare, e a cui devono i cittadini far ricorso per trarre un criterio di condotta nei loro rapporti coi governanti (2), ma si astiene dal toccare le garanzie pratiche destinate a ottenere il rispetto dei diritti naturali: come francese del secolo di Luigi XIV non poteva dire di più; come spiritualista preoccupato sopratutto degli interessi religiosi e morali, doveva consigliare in fatto di politica l'obbedienza e la rassegnazione. Questa dichia-

---

(1) Cfr. *Tr. de Mor.*, Parte II, c. VI.

(2) Op. cit., Parte II, c. IX. — È sintomatico il fatto che l'espressione « diritti naturali » è sottolineata nel testo originale.

razione di impotenza, questo invito alla docilità passiva, all'indifferenza politica, è carattere comune ai sistemi spiritualisti, alla cui ombra il dispotismo prospera e le rivoluzioni si preparano.

Il razionalismo posto a servizio del dogma, ebbe in Malebranche il più autorevole rappresentante: di qui la sua importanza e l'influenza esercitata sopra quanti cercarono nell'età moderna di conciliare la ragione colla fede. In ordine alla questione dei rapporti tra morale e diritto, l'indirizzo del Malebranche è sopratutto notevole in quanto affermando la base religiosa della morale, non faceva che separarne vieppiù le sorti da quelle del diritto. L'unità delle scienze morali in Dio aveva nel Malebranche il valore d'una semplice affermazione teorica, che lasciava sussistere un dualismo inconciliabile tra morale e diritto: su altra base, che non fosse la religiosa, dovevano unificarsi le scienze morali, pur mantenendo distinti i loro rapporti.

51. — Il Cartesianismo, per le riserve stesse del suo fondatore, non ebbe tanta importanza come dottrina quanta ne ebbe come metodo. Il metodo induttivo, personificato in Bacone, divenne il metodo proprio delle scienze naturali; il metodo Cartesiano parve invece costituire il procedimento proprio delle scienze filosofiche, ristrette oramai allo studio del mondo interno, ossia ai problemi riguardanti l'uomo e la società. In Francia, all'ombra del dispotismo, il Cartesianismo, per opera del Malebranche, si esaurisce nello sforzo vano di infondere nuovo vigore nei principii e nelle credenze religiose, e conserva quel carattere soggettivo, che parve imprimergli il fondatore: in Olanda, sotto un regime di libertà, per opera di Spinoza, esso riveste carattere oggettivo, e diventa capace di nuovo sviluppo.

L'Olanda occupa un posto notevole nella storia delle scienze morali: nel secolo XVII sopratutto fu centro di una vita politica e intellettuale assai intensa, tenne desta in Europa la fiamma della libertà di pensiero e di culto, divenne l'asilo

provvidenziale ai perseguitati per causa politica e religiosa (1). La separazione dal Belgio avvenuta nel 1579 segnò per l'Olanda la duplice emancipazione dal giogo politico della Spagna, dal giogo religioso di Roma. Il predominio e l'intransigenza dei Calvinisti, le loro tendenze teocratiche, le lotte tra Rimostranti e Contro-Rimostranti parvero per un istante compromettere le sorti del paese: ma gli Arminiani alleati coi Sociniani sul terreno della tolleranza finirono di fatto per prevalere e il loro trionfo preparò il primato dell'Olanda nelle arti, nelle industrie, nella potenza politica.

Il pensiero filosofico in Olanda doveva particolarmente rivolgersi alla soluzione dei problemi politici e morali all'infuori di ogni preoccupazione politica e religiosa. A tale intento mirarono i due maggiori intelletti che l'Olanda produsse in quell'epoca: Ugone Grozio e Benedetto Spinoza. Il Grozio appartiene alla generazione che lottò per il trionfo della libertà religiosa e in difesa degli interessi civili contro la tirannide teocratica: giureconsulto più che filosofo egli intese sopratutto assicurare al diritto una base razionale in contrapposizione alla tradizionale del diritto divino, senza però avere una chiara coscienza del criterio di distinzione tra la sfera giuridica e la sfera morale. Spinoza appartiene alla generazione susseguente che vide attuato il principio di tolleranza e gli altri principii liberali, e ne poteva constatare i benefici risultati. Egli intese sopratutto risolvere il problema morale, poichè la religione a misura che perdeva terreno nel campo politico, asserviva a sè la morale e con questa la coscienza dell'individuo. Ma la soluzione del problema morale all'infuori della religione, implicava la soluzione del problema filosofico stesso.

Nei filosofi inglesi l'interesse per le questioni morali procedeva da esigenze politiche e sociali, nello Spinoza da un bisogno intimo, individuale. Le fortunate condizioni in cui

(1) Cfr. **Ruffini**, Op. cit., c. II, § 7.

venne a trovarsi l'Olanda a mezzo il secolo XVII, appunto perchè mettevano l'individuo al coperto da persecuzioni civili ed ecclesiastiche, dovevano renderlo più sensibile a quel conflitto interiore tra sentimento e ragione che, colla decadenza delle idealità religiose, si acui nell'età moderna e divenne fonte di dubbio, di irrequietudine. Tale conflitto, che interessava sopratutto la vita morale, si personificò nel secolo XVII nello Spinozá, anche per le speciali vicende della vita; espulso come ateo dal seno della religione ebraica, esposto per tal motivo alla pubblica disistima, fu messo nella condizione di giustificare di fronte a sè stesso la propria condotta. La situazione, del tutto eccezionale in quell'epoca, di un uomo che non era membro di alcuna confessione religiosa, e che pur sentiva vivissimo l'amore al vero, e al buono, generalizzandosi nell'età moderna, doveva accrescere l'importanza di Spinoza, la cui vita fu l'espressione coerente della sua dottrina, la dimostrazione più solenne che l'uomo può dare a sè una norma di condotta capace di conciliare le esigenze del sentimento con quelle della ragione. Questo dualismo, che rientrava nel dualismo fondamentale tra spirito e materia, e che la religione aveva risolto arbitrariamente ma in guisa da appagare le esigenze unitarie dello spirito umano, con Cartesio si accentua, con Spinoza si fa interno all'uomo e si intravede nella tendenza al monismo. Da Cartesio Spinoza apprese a diffidare del senso, delle fonti tradizionali del sapere, a isolarsi dal mondo per raccogliersi in sè e affidarsi alla sola autorità della ragione (1). Ma il razionalismo che in Cartesio e in Malebranche si conserva soggettivo, in quanto entrambi sulla scorta della osservazione psicologica arrivano al pensiero, cioè a un principio soggettivo, a un fatto di coscienza, e da esso traggono

(1) Nell'introduzione alle opere « *Principia philosophiae more geometrico demonstrata* » Spinoza riassume la dottrina cartesiana relativa al metodo. — Cfr. l'edizione dell'opere di Spinoza fatta dal **Bruder** e pubblicata a Lipsia nel 1843, Vol. I,

il sistema, diventa oggettivo in Spinoza, in quanto al pensiero contrappone l'essere o la sostanza, cioè un principio che è *causa sui*, (1) e sta da sè indipendentemente dal soggetto pensante; tale principio in Spinoza non è il risultato di un'indagine psicologica, ma è frutto di astrazione: l'essere o la sostanza nella sua massima indeterminazione è il principio primo, è l'assoluto, è Dio (2). Tutte le cose determinate al lume della ragione sono necessarie conseguenze (affezioni, modi) della sostanza divina, la quale trovasi in tutte le cose così come l'essenza della pietra (*lapideitas*) in tutte le pietre: tutto deriva da Dio, e tutto trovasi con esso in necessario rapporto: ma se tra le cose più che un rapporto di causa ad effetto, vi è un rapporto di principio a conseguenza, se la connessione tra le medesime è puramente logica e razionale, il sapere filosofico deve potersi dedurre da un unico principio con procedimento analogo a quello della geometria. Nella necessaria e razionale connessione di tutte le cose con Dio non trovano più luogo i concetti di libertà, di vero e di falso, di buono e di cattivo, di giusto e ingiusto, di perfetto e di imperfetto. Dio è una sostanza unica che persiste e si svolge mediante attributi infiniti, di cui ciascuno esprime l'eterna e infinita essenza della sostanza stessa: la sua azione in quanto è lo sviluppo logico e necessario della sua essenza, non è libera, nè è subordinata a cause finali, a disegni prestabiliti. Cadono pertanto tutte le teorie dirette a conformare i giudizii e le azioni a modelli immutabili ed eterni di verità e di perfezione. Ma questa costruzione razionale e geometrica vale in quanto la natura è considerata nel suo insieme, ossia è ricondotta al suo principio ed è studiata nei rapporti colla sua causa, (*natura naturans*): ma se si considera in sè, staccata dalla sostanza divina, nella infinita molteplicità delle

---

(1) Cfr. *Ethica ordine geometrico demonstrata*, Parte I, Definizione 3 (Ed. Bruder, Vol. I).

(2) Cfr. Op. *Ethica*, I, Def. 6.

esistenze particolari, ciascuna delle quali ha una individualità sua propria e leggi sue proprie di sviluppo (*natura naturata*), ricompaiono le distinzioni e le limitazioni, vengono meno i rapporti razionali e necessarii, e l'osservazione e la esperienza divengono i mezzi proprii di studio (1).

Il metodo razionale, nel concetto di Spinoza, non crea nè discopre la realtà finita, ma mira solo a comprenderla scientificamente, a metterne in rilievo i legami colla sostanza infinita: esso non vuol sostituirsi al metodo sperimentale, a cui spetta la determinazione reale dei modi finiti. Allora si comprende perchè nell'uomo studiato in sè, staccato dalla sostanza divina hanno ragione di essere i concetti di libertà, le distinzioni di bene e male, di giusto e ingiusto, e ricompaiono i dualismi, le contraddizioni che sembrano costituire l'essenza immutabile della sua natura, mentre non rispondono che a condizioni transitorie e poco evolute di esistenza (2).

Riconosce lo Spinoza che lo stato iniziale dell'uomo è uno stato di imperfezione e di miseria fisica, intellettuale e morale: manca in lui la pace dell'animo, la visione adeguata del vero: solo per la via lunga e faticosa dell'esperienza seminata di dolori e di contrasti egli si toglie a questo stato di servitù per tendere verso lo stato di libertà ossia di ragione (3). Il desiderio di vivere ossia la tendenza a perseverare nell'essere costituisce il vero e solo motore della vita, il fondo attivo della natura umana: il rapporto di vizio a virtù è il rapporto del desiderio disperso, incoerente e il desiderio concentrato e

---

(1) Cfr. sul significato di natura *naturante* e *naturata* Ethica, I prop. 29 Schol.

(2) Cfr. V. Delbos, « *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza* », Paris, 1893, Parte I, c. 3-6. — Le contraddizioni che molti critici, tra cui il Turbiglio nel suo lavoro « *B. Spinoza e le trasformazioni del suo pensiero* » (Roma, 1875) rimproverano allo Spinoza, procedono dalla distinzione profonda che egli faceva tra il mondo delle idee e il mondo dei fatti.

(3) La quarta parte dell'*Ethica* tratta « de servitute humana seu de affectuum viribus » — la quinta « de potentia intellectus seu de libertate humana ».

utile, sottratto alla pressione e alla violenza delle cause esterne. Lo sforzo verso la virtù è lo sforzo per cui il desiderio si eleva da ciò che sembra buono, utile, vero, a ciò che è buono, utile, vero realmente. Ma questa conversione dell'apparenza nella realtà non si compie per mezzo di un meccanismo astratto: nè la ragione, nè il libero arbitrio, nè la conoscenza astratta del bene giovano: essa si compie in virtù di sentimenti che il desiderio della vita ossia il desiderio a perseverare nell'essere fa nascere: la nozione del male e del bene sta nella tristezza o nella gioia che accompagna il desiderio contrastato o soddisfatto: questo stato psicologico unito all'esperienza genera per gradi la nostra scienza e costituisce la causa vera del progresso morale. E coll'elevazione morale dell'uomo va di conserva la sua elevazione intellettuale. A misura che l'uomo si fa libero cioè obbedisce alle determinazioni del suo proprio essere all'infuori dell'azione degli agenti esterni, la visione dei rapporti delle cose in Dio si fa sempre più adeguata, finchè al sommo dell'evoluzione verità e virtù si confondono nell'amore intellettuale di Dio, sintesi della moralità, della conoscenza, della felicità.

La dottrina di Spinoza segna un progresso reale e decisivo nella storia delle scienze morali: essa costituisce il punto di partenza di tutti gli indirizzi di pensiero che si delinearono nella filosofia posteriore. L'indirizzo intellettualista che voleva regolata la condotta su verità eterne, immutabili stabilite dalla ragione, lo spiritualismo che poneva il fondamento della vita morale in Dio, l'empirismo edonista e utilitario che ricercava nell'uomo la tendenza affettiva sul cui predominio doveva elevarsi la morale, tutti si riscontrano sapientemente coordinati nella dottrina di Spinoza in virtù del negato dualismo tra spirito e materia. La sua morale si svolge nell'uomo stesso mediante un progressivo e autonomo perfezionamento della natura umana che non contemporaneamente ma successivamente è sentimento e ragione, necessitata e libera, egoistica e altruistica. Facendo del sentimento lo stimolo che sospinge

l'uomo a sublimarsi, a spiritualizzarsi, a conoscere il posto che occupa nel gran mare dell'essere, Spinoza evitò l'errore fondamentale del razionalismo.

Spinoza fonda l'etica sull'egoismo, nè parla di tendenze psicologiche di carattere sociale: a questo riguardo subì l'influenza dell'individualismo dell'epoca. Come per Hobbes e per Malebranche così anche per lo Spinoza l'unione sociale è qualcosa di secondario: l'uomo è un modo di Dio, non è una cellula dell'organismo sociale: la beneficenza attiva, le tendenze sociali hanno valore subordinato alla personalità dell'individuo: il determinarsi nell'operare da considerazioni altruistiche e simpatiche significa rendersi schiavo di emozioni passive, e trascurare quel perfezionamento interiore, su cui sopratutto si fonda la vita morale. Ma individualismo e utilitarismo non significano per Spinoza oppressione del prossimo, sete di vantaggi esteriori: l'egoismo illuminato e sapiente si identifica coll'altruismo: il vero utile è solo ciò che è razionale.

Da ultimo, facendo l'uomo capace di elevarsi a Dio e di vivere della vita stessa di Dio, Spinoza diede alla morale un carattere profondamente religioso: l'individuo al sommo della evoluzione intellettuale e morale si assorbe nella contemplazione di Dio. Per lui come per Malebranche l'assorbimento dell'uomo in Dio è indice di perfezione e di scienza. Ma mentre Dio per Malebranche è un principio vivo e reale che agisce direttamente e attivamente sull'uomo, per Spinoza è un principio razionale indeterminato, che risponde a esigenze razionali. Il panteismo di Spinoza è geometrico, quello del Malebranche è sentimentale. La religione di Spinoza è privilegio di poche nature elette, capaci di abbracciare i profondi rapporti che legano Dio all'uomo: quella di Malebranche era pur sempre la religione tradizionale e popolare nutrita di fede e di amore, fondata sulle audaci e immediate intuizioni del sentimento (1).

---

(1) Cfr. Jodl, Op. cit., Vol. I. c. 10, 34 Abs., § 2; 4 Abs, ove tratta

Alla vita morale che si svolge nell'individuo e mira al suo perfezionamento interiore, si contrappone la vita giuridico-politica quale si manifesta per atti esteriori in seno alla convivenza sociale tra i due stati estremi del dispotismo e della libertà civile (1). Come la vita dell'individuo, così la vita sociale, considerata nei rapporti col tutto, può essere geometricamente ricostrutta: ma tale ricostruzione, se non vuole essere utopistica, deve derivarsi per astrazione da condizioni di vita reale, e riflettere la natura umana quale l'esperienza ce la fa conoscere (2).

Spinoza identifica il diritto colla potenza: dal punto di vista razionale il diritto naturale di ogni essere deve esattamente proporzionarsi alla potenzialità della sua natura: gli esseri finiti hanno quindi un diritto corrispondente al grado di partecipazione alla sostanza e alla potenza infinita, la quale come la ragione così rappresenta il diritto universale (3). Nel fatto gli uomini dominati dalle passioni, non agiscono nei limiti del diritto naturale: traviati da un falso concetto del loro potere, tendono a estendere la sfera del loro diritto con manifesta violazione del diritto altrui: ne consegue uno stato continuo di lotta, per la quale l'esercizio effettivo del diritto resta annullato. La violenza stessa della lotta, i danni che ne derivano, spingono ad unire gli uomini in un patto comune, allo scopo di assicurare la condizione fondamentale della vita, la

---

dei rapporti della dottrina di Spinoza colla religione. — Cfr. anche Wundt, Op. cit., Libro II, c. III, § 2.

(1) La dottrina politica dello Spinoza è svolta nel « *Tractatus politicus* » in cui si dimostra « quomodo societas debet institui, ne in tirannidem labatur et ut pax libertasque civium inviolata maneat » (Ed. Bruder, Vol. 2). — Cfr. anche il « *Tractatus theologico-politicus* » in cui è trattata sopratutto la questione dei rapporti tra lo Stato e la religione. — Cfr. pure *Ethica,* Parte IV, Prop. 37, Scolio II.

(2) Cfr. *Tract. pol.*, c. I, § 6-7.

(3) Id, id., c. II, *De jure naturali,* § 3-5.

sicurezza : per forza di cose si forma sopra il diritto naturale e il potere dei singoli, un potere e un diritto collettivo o civile, colla funzione speciale di mantenere tutti nella sfera del diritto e di garantirne l'esercizio. Il potere collettivo, una volta sorto, si organizza, diventa Stato e si svolge per gradi secondo le tendenze proprie di ogni essere. Con una concezione ancora inadeguata de' suoi scopi e delle sue funzioni, nella necessità di affermarsi contro la prepotenza delle passioni individuali, lo Stato deve dapprima necessariamente assumere forma dispotica: esso concentra in sè tutti i diritti, regola con le sue norme le manifestazioni della vita politica, intellettuale, morale e religiosa degli individui, eccede nella sua azione ogni limite razionale. Ma il dispotismo, come già l'anarchia primitiva, trova in sè stesso rimedio. Esso risponde ad una condizione di cose necessaria ma transitoria: unica forma di governo possibile quando si deve opporre la violenza della repressione alla violenza delle passioni, esso diventa, a misura che la coscienza di sè si risveglia nell'individuo, uno strumento sempre più debole e pericoloso di governo (1). Lo Stato non può a lungo contare sull'obbedienza puramente esteriore degli atti, quando ad essa si accompagna la ribellione interna dei sentimenti. Epperò il passaggio dal dispotismo a un sistema liberale di governo, diventa condizione di vita e di durata per il potere sociale e si concreta nella lotta per la graduale emancipazione dell'individuo dalla tutela dello Stato, ossia per la graduale differenziazione tra i diritti *naturali e soggettivi* da un lato, di esclusiva spettanza dell'individuo, in ordine ai quali l'azione dello Stato non può essere che negativa, e deve limitarsi a garantirne la libera

(1) Ad. Menzel, *Machiavelli-Studien* in *Zeitscrift für das Privat und öffent. Recht* (Vol. XXIX, fas. 3-4) tratta dei rapporti e analogie tra Machiavelli e Spinoza. Questi cita lo storico fiorentino due volte (*Trac. politicus*, c. V, § 7 e c. X, § 1) e mostra di tenerlo in grande considerazione,

esplicazione, i diritti *oggettivi* dall'altro costituenti la potenzialità o il diritto proprio dello Stato e che diventano per l'individuo norme da osservarsi nell'interesse collettivo. In Spinoza abbiamo chiaramente espresso il concetto che lo Stato deve spogliarsi nella sua azione di ogni considerazione di carattere morale e religioso (1). Qualunque riserva altri possa fare circa il suo modo di intendere il diritto naturale (2), non vi è dubbio che nessun altro filosofo seppe come Spinoza affermare con tanta energia i diritti del pensiero e della coscienza individuale di fronte allo Stato. Nella dottrina sua politica si sente l'eco di quella lotta che l'individuo moderno doveva sostenere per difendere il patrimonio sacro de' suoi diritti naturali, cioè di quei diritti che riflettono l'esplicazione della sua personalità morale contro le usurpazioni del dispotismo. Più di ogni altro egli non solo intese ma vivamente sentì il rapporto di opposizione tra morale e diritto, il quale rientrava nel contrasto più largo tra individuo e Stato, contrasto che fu per l'età moderna quello che era stato per il Medio Evo il contrasto tra Chiesa e Impero. L'ideale politico di Spinoza era la coesistenza armonica dell'individuo collo Stato, dell'interesse privato col pubblico, della libertà morale colla libertà sociale. L'evoluzione morale nell'individuo, l'evoluzione politica nello Stato devono procedere concordi e integrarsi reciprocamente. Al progressivo riconoscimento da parte dello Stato dei diritti naturali, corrisponde nell'individuo una coscienza sempre più viva dell'interesse pubblico e una sottomissione sempre più spontanea e incondizionata alla volontà sociale. Si va per tal modo gradualmente delineando quello stato di armonica cooperazione delle parti nel tutto infinito, che si

---

(1) Cfr. il *Trac. teol. pol.*, c. XVIII e XX. — Cfr. Ruffini, Op. cit., c. II, p. 109.

(2) Cfr. Stahl, *Storia della filosofia del diritto* (traduzione Conforti, Torino, 1853) Libro III, Sez. I, p. 114. — Lerminier, *Philosophie du droit*, Bruxelles, 1832, Libro IV, § 7.

presentava dapprima come una fantastica astrazione della ragione umana (1).

La teoria teocratica del diritto divino, la teoria dispotica di Hobbes, la teoria del contratto sociale di Grozio e di Pufendorf rientrano nella concezione spinoziana. Non vi è dubbio che nel suo sistema la potenza e quindi il diritto dello Stato partecipa della potenza infinita, ossia di Dio: il dispotismo che si genera, secondo Hobbes, dallo stato primitivo di passione e di guerra, secondo lo Spinoza non è il termine ma il principio della evoluzione morale e sociale: infine per quanto la tendenza alla vita sociale sia conseguenza della naturale tendenza a vivere, si può ben parlare con Spinoza di un contratto tacito e spontaneo, inteso a regolare i rapporti tra individui e Stato, che sono poi i rapporti tra la sfera morale e giuridica. La logica dei fatti doveva confermare la logica delle idee: nessun altro sistema filosofico della scuola razionale trovò nella realtà storica tanta corrispondenza quanta ne incontrò la concezione etico-giuridica di Spinoza. Chiunque nell'età moderna ebbe a lottare per sottrarre l'individuo al pregiudizio religioso, e al dispotismo politico, informò le sue azioni ai principî di cui si fece sostenitore e maestro Spinoza nel secolo XVII (2).

52. — Il Cartesianismo dalla Francia, ove col Malebranche fu alleato del dogma, dall'Olanda, ove con Spinoza servì al trionfo della ragione autonoma, si diffuse in Germania per opera del Leibniz, ingegno universale, spirito prodigioso che seppe unire l'immaginazione poetica colla riflessione filosofica e temperare gli slanci del pensiero colle necessità della pratica. Di mezzo al popolo tedesco, di cui conobbe a fondo il carattere, le aspirazioni, le condizioni egli compì una grande missione, e più di ogni altro concorse a risvegliarne le energie

(1) Cfr. Delbos, Op. cit., c. VII, VIII.
(2) Cfr. Delbos, Op. cit., Parte II, ove tratta dell'influenza di Spinoza nell'età moderna.

assopite, ad elevarlo intellettualmente e moralmente, a metterlo in rapporto con tutte le correnti del pensiero moderno, a prepararne la futura grandezza. Le questioni religiose avevano dominato per oltre un secolo esclusive la vita del paese, fomentando discordie e odî profondi, che ebbero il loro sanguinoso epilogo nella guerra dei trent'anni. Solo l'esaurimento e il timore di nuove guerre indussero gli animi piucchemai divisi e ostili a venire a patti sulla base di mutue concessioni e di forzati adattamenti. La pace di Westfalia, riconoscendo a ciascun principe il *jus reformandi* coi diritti inerenti e conseguenti di riconoscere, ripudiare, tollerare nei limiti del proprio territorio le varie confessioni religiose, inaugurava il cosidetto *sistema episcopale*, per il quale al sovrano spettava formalmente il supremo potere ecclesiastico, ma nel fatto l'esercizio del medesimo era abbandonato al ceto ecclesiastico, che dalla qualità di clero ufficiale protetto toglieva pretesto per esercitarlo dispoticamente (1). All'anarchia e al dispotismo religioso faceva riscontro l'anarchia e il dispotismo politico. L'unità religiosa e politica della Germania fu irreparabilmente spezzata dalla pace di Westfalia. Ne usci fuori una federazione di Stati, varii per numero, per estensione, per ordinamento, per potenzialità civile e militare, divisi da questioni religiose e politiche, incapaci di accordarsi per un'azione comune (2). Eppure in questo caos informe di Stati e di Chiese si manifestarono energie novelle che prepararono sotto la forma federativa la grande unità nazionale della Germania moderna. Per via diversa lavorarono a questo scopo i cultori del diritto naturale, i Pietisti, Leibniz.

La pace di Westfalia dando vita a un numero moltiforme

---

(1) Cfr. Ruffini, Op. cit., Capo III, § 12.

(2) La Germania costituiva a quest'epoca una federazione di 350 Stati, di cui 50 posseduti da elettori, conti, duchi, landgravi; 123 dipendenti da arcivescovi, vescovi, abati, ecc; 62 città imperiali. — Cfr Cantù, *Storia universale*, Secolo XVII.

di Stati, ne aveva posto in evidenza l'interna debolezza; tutto era in essi da riformare e costituire; mancavano i criterii per regolare i rapporti tra i varî Stati, tra l'autorità civile ed ecclesiastica, tra le varie confessioni religiose nello stesso Stato: sopratutto importava garantire l'individuo, la sua personalità contro le indebite ingerenze dello Stato e della Chiesa, alleati a' suoi danni. Gli stessi problemi, le stesse difficoltà accompagnarono ovunque il sorgere degli Stati moderni, e la loro soluzione fu compito speciale dei giureconsulti e dei cultori del diritto naturale (1).

Grozio in Olanda, Hobbes in Inghilterra avevano elaborato sistemi etico-giuridici rispondenti alle esigenze razionali dell'epoca, e alle tendenze individualiste dei popoli moderni. Pufendorf, conciliando i principii di entrambi, raccogliendoli a sistema chiaro e ordinato seppe renderli famigliari e noti in Germania, dando loro una portata pratica che altrimenti non avrebbero avuto. La scuola del diritto naturale soprafatta dalla filosofia in Olanda, dalla morale in Inghilterra, si svolse rigogliosa in Germania, ove mantenne più a lungo il suo carattere originario, e per oltre un secolo prevalse sopra ogni altro indirizzo di pensiero: assorta a dignità di scienza sociale e politica essa fornì le armi all'individuo in lotta contro il dispotismo dello Stato e della Chiesa ufficiale, per rivendicare le sue libertà politiche e civili, religiose e morali. La questione della libertà religiosa, quella dei rapporti tra morale e diritto, altrove trattate da filosofi, da moralisti, o da teologi, furono in Germania discusse dai giuristi, come quelle che erano considerate questioni essenzialmente giuridiche, che rientravano

(1) Sul numero e attività dei giureconsulti pratici e filologi in Germania nel secolo XVII cfr. R. Stintzing, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, München-Leipzig, 1880, ove però nessuna parte è fatta ai cultori del diritto naturale. Sotto questo aspetto, e per la giurisprudenza tedesca del secolo XVIII è da consultarsi la continuazione dell'opera dello Stinzing fatta da E. Landsberg che pubblicò nel 1898 il volume terzo e quarto.

nelle questioni più larghe dei rapporti tra Chiesa e autorità civile da un lato, tra individuo e Stato dall'altro. E mentre i Pietisti rappresentavano la protesta del sentimento contro le abitudini ufficiali ed esteriori della Chiesa, nonchè contro l'esclusione della comunità dei fedeli dal governo della medesima, i giuristi, giovandosi della logica giuridica, prepararono il trionfo della libertà religiosa e di coscienza, contrapponendo da un lato al sistema *episcopale* il sistema *territoriale*, che limitava i poteri del sovrano al governo esteriore della Chiesa, contrapponendo dall'altra alla varietà discorde delle confessioni religiose, il concetto unitario di una religione naturale, sulla base di pochi dogmi di carattere morale, da tutti facilmente accettabili (1). D'altro canto la distinzione tra *forum internum* ed *externum* elaborata dalla scuola del diritto naturale, offriva un criterio empirico, ma praticamente opportuno per separare la sfera giuridica da quella morale e regolare i rapporti tra individui e Stato.

53. — Per opera dei cultori del diritto naturale e dei Pietisti il movimento in favore della libertà si era diffuso in Germania, destando le latenti energie del popolo, avviandolo per vie nuove verso nuovi ideali (2). Ad agevolare l'opera del progresso, ad assicurarne i risultati concorse efficacemente il Leibniz, a cui l'universalità e profondità dell'ingegno, i lunghi viaggi compiuti in Francia, in Inghilterra, in Italia (3), le estese relazioni coi dotti e i principi di ogni paese, giovarono per prender parte attiva a tutte le correnti della vita pubblica e

(1) Cfr. Ruffini, Op. cit., p. 232 e seg.

(2) Cfr. quanto da noi fu detto sulla *Scuola del diritto naturale in Germania* al § 3.

(3) Il Leibniz soggiornò due anni in Italia (1689-90) e vi conobbe il Bianchini a Roma, il Viviani a Firenze, il Grandi a Pisa, il Muratori a Modena, il Malpighi a Bologna. Abbiamo lettere scritte da Leibniz al Fardella, astronomo e filosofo a Padova, e poi dietro insistenza dello stesso Leibniz, nominato professore di filosofia a Napoli. Il Fardella fu maestro di Vico. — Cfr. Foucher de Careil, *Nouvelles lettres et opuscules de Leibniz*, 1857, Introduzi ne.

dell'attività scientifica del suo tempo, e per farvi partecipare il suo paese. Tutta l'attività veramente prodigiosa di Leibniz fu costantemente rivolta ad armonizzare le vedute esclusive che dominavano all'epoca sua in politica, in morale, in filosofia, nelle scienze. Egli polemizzò coi Cartesiani per il metodo, con Locke pel problema conoscitivo, coi giansenisti e con Malebranche per questioni teologiche, con Spinoza pe' suoi principii metafisici ed etici, con Pufendorf sul fondamento del diritto naturale. Nell'opera sua filosofica convergono le correnti di pensiero più disparate, e dopo di averne rilevato le contraddizioni, le esagerazioni, talora le riproduce corrette e integrate, talora le ripudia ricostruendole su altre basi: se da un lato integra le idee di Cartesio e di Locke sul metodo e sull'origine dell'idee, dall'altra parte contrappone teorie sue proprie ai sistemi di Spinoza e di Pufendorf.

Il Leibniz ha stretti vincoli colla corrente teologico-cartesiana che trionfava in Francia con Malebranche: come questi era credente sincero. A Dio lo portava il senso dell'unità e dell'armonia dell'universo, acuitosi in lui per gli studî e le scoperte fatte nel campo delle scienze fisiche e matematiche. L'idea di Dio non lo lasciava indifferente, ma lo riempiva di entusiasmo, di gioia serena e tranquilla, gli comunicava un senso schietto e profondo di venerazione e di amore all'infuori e al di sopra di qualsiasi confessione positiva. Il senso del reale e della vita in tutte le sue forme lo trattenne dal misticismo e dalle esagerazioni del Pietismo; e mentre in Malebranche teologia e filosofia si compenetrano e quasi si confondono, in Leibniz procedono parallele e distinte (1).

Nella restaurazione dei diritti della ragione contro il dispregio in cui era tenuta dagli scolastici e dai mistici, Leibniz ben può considerarsi successore e continuatore dello spirito cartesiano: ma allo stesso tempo non crede al contrasto posto

(1) Sui rapporti tra Leibniz e Malebranche cfr. Ollé-Laprune, Op. cit., Vol. II, c. I.

da Cartesio tra ragione e fede e vi sostituisce la necessità dell'armonia; nè partecipa alle esagerazioni dei Cartesiani dell'epoca sua, che erigevano a dogma l'onnipotenza della ragione e ripudiavano qualunque altra forma di conoscenza. Epperò tra il Locke che considerava il senso esterno (sensazione) integrato dal senso interno (riflessione) fonte di conoscenza nel campo delle scienze morali e Cartesio che riconosceva solo l'autorità della ragione, Leibniz si attenne a una via intermedia, distinguendo il metodo *razionale (analisis per saltum)* diretto a disciplinare la ragione, a porla in grado di sfruttare i dati del senso e dare chiarezza e precisione geometrica alle verità conosciute solo imperfettamente e confusamente, — e il metodo *naturale (analisis per gradus)* che procede per gradi dal noto all'ignoto, secondo la via offerta dalla natura stessa, trasformando i problemi semplificandoli, formulando leggi generali, su cui poter fondare il ragionamento. L'autorità, l'esperienza storica, costituiscono un valido aiuto per lo studio delle scienze morali, e utile freno alle astrazioni e alle intemperanze della ragione (1).

In ordine alla dibattuta questione circa l'origine delle idee che Locke sosteneva acquisite dal senso, i Cartesiani innate nello spirito chiare e distinte, Leibniz sostiene che non dai sensi e dall'esperienza solo noi deriviamo le nostre conoscenze,

---

(1) Cfr. *God. Guil. Leibnitii opera philosophica quae exstant latina, gallica, germanica, edidit* J. E. Erdmann (Pars prior) 1840. In una lettera a un amico, 1695 (v. Erdmann, p. 123) il Leibniz dice, « che il Cartesianismo in ciò che ha di buono non era che l'anticamera della vera filosofia », e altrove (Epis. ad J. Thomasium, 1669, Erdmann, p. 48) dice, « che in Cartesio amava solo *eius metodi propositum*, ma non l'applicazione del medesimo ». — Cfr. anche l'estratto di una lettera à l'abbé Nicaise, (Erdmann, p. 120). — Cfr. anche il « Discours de la conformité de la foi avec la raison » (Erdmann, p. 479). — Sulla distinzione tra i due metodi, razionale e naturale, cfr. la notevole epistola ad Hugens (in Erdmann), e il *Nouveau essais sur l'entendement humain* (1703) Libro II, c. 22, Libro IV, c. 12. — Il Foucher de Careil, Op. cit., pubblicò nel 1857 tre lettere di Leibniz inedite intorno a Descartes e al Cartesianismo.

ma dall'attività propria dello spirito, la quale trasforma le idee originariamente confuse e indeterminate in idee chiare e distinte (1).

L'opposizione a Spinoza costituisce il punto centrale della filosofia di Leibniz, il quale sentì in sè stesso quel fascino che la dottrina spinoziana doveva esercitare sul popolo tedesco, di cui erano già spiccate le tendenze all'idealismo unitario, all'astrazione, alle deduzioni logiche e razionali. Il contrasto con Spinoza si manifesta sul terreno metafisico e morale. Tutto il sistema filosofico di Leibniz in quanto è ricostruttivo e non solo critico e negativo, tende a contrapporsi a quello di Spinoza: nel fatto egli si assimila lo spinozismo trasformandolo. Spinoza concepisce la sostanza come panteista, Leibniz come individualista: per quello la sostanza è l'unità infinita di tutto ciò che esiste, per questi la sostanza è l'esistenza individuale assolutamente indipendente. Le monadi a differenza dei modi spinoziani, sono dotate di attività propria, sono centri d'azione e di appetizione, bastano a sè stesse, costituiscono altrettanti mondi a sè, diversi per grado di perfezione, per ricchezza di contenuto rappresentativo, formanti nel loro insieme un sistema eterno, un'armonia perfetta e prestabilita. Alla potenza infinita della sostanza di Spinoza non determinata da alcuna qualità, Leibniz oppone l'infinita perfezione della monade suprema, all'unità essenziale dell' Essere la molteplicità innumerevole degli Esseri, all'ordine della deduzione l'ordine dell'armonia, all'indifferenza della natura la tendenza della natura al meglio, alla necessità geometrica la necessità morale e la finalità. Leibniz concepiva sotto forma di sviluppo e d'armonia ciò che Spinoza concepiva sotto forma di atto immediato e di identità pura (2).

---

(1) Cfr. *Nouveau ecc.*, Lib. IV, c. 4; lib. II, c. I, nonchè le « Reflexions sur l'essai de l'entendement humain de Locke » (Erdmann, p. 136).

(2) Sui rapporti tra il Leibniz e lo Spinoza cfr. il Delboz, Op. cit., Parte II — il Lange, Op. cit., Vol. I, p. 419.

Queste differenze tra i due maggiori intelletti speculativi del secolo XVII debbono attribuirsi a motivi etici e religiosi (1). La dottrina individualistica della sostanza portò Leibniz al concetto di un Dio personale, creatore e governatore del mondo, difensore dell'ordine morale in stretto accordo colle credenze e coi dogmi dominanti. L'etica sua ha fondamento teologico non in quanto dipenda dalla volontà arbitraria di Dio, ma in quanto è espressione necessaria della sua eterna essenza. I principii morali rientrano nel novero di quelle verità eterne che lo spirito umano riflette in sè stesso assieme all'ordine immutabile dell'universo e trasforma, evolvendosi, in verità chiare e distinte capaci di servire alla costruzione di un'etica dimostrativa con procedimento rigorosamente deduttivo (2). Ma la conoscenza confusa o chiara dei principii morali per determinare la volontà all'azione morale deve associarsi all'istinto originario della felicità, che ha per contenuto un sentimento di perfezione e che svolgendosi si concreta in piaceri sempre più durevoli e lontani. Il più alto grado di felicità e quindi di perfezione si accompagna colla tranquillità piena dell'animo, che è gaudio mentale e soddisfazione interiore (3). Nè solo dell'eudemonismo etico ma ancora del determinismo etico si fece sostenitore Leibniz. Come per Spinoza così per Leibniz l'uomo è libero nel senso che non è necessitato o coatto, ma può determinarsi da sè, secondo motivi razionali, sottraendosi all'azione delle cause esterne (4). Nè qui si limitano i rapporti stretti tra Leibniz e Spinoza: per entrambi l'azione morale è razionale, l'immoralità essendo difetto di perfezione, un errore prodotto da idee confuse. Le idee chiare

---

(1) Lo afferma anche il Wundt, Op. cit., c. III, § 2 « Leibniz ». Sulla dottrina etica di Leibniz cfr. Jodl, Op. cit., Vol. I, c. XI.

(2) Sull'applicazione del metodo geometrico e matematico alle scienze metafisiche e morali cfr. *Nouveau essai ecc.*, lib. II, c. 22, lib. IV, c. 12.

(3) Cfr. *Nouveau ecc.*, lib. II, c. 21, § 41. — Nel breve trattato « De vita beata » il Leibniz tratta della saggezza ossia della scienza della felicità.

(4) Cfr. il breve trattato « De libertate » (Erdmann, p. 669).

e confuse di Leibniz rispondono alle rappresentazioni adeguate e inadeguate di Spinoza, e come questi supplisce la conoscenza mediante l'emozione, così Leibniz supplisce la rappresentazione mediante lo sforzo, e la rappresentazione chiara mediante uno sforzo chiaramente conscio che involge la felicità e consiste nell'amor di Dio e de' nostri simili. Leibniz facendo dell'individuo specchio dell'universo e immagine di Dio veniva a porre a ugual grado l'amor di Dio e del prossimo: e se si pensa alla impossibilità di esercitare l'amore verso Dio, l'amor del prossimo diventa sorgente precipua della moralità pratica (1). In ciò veniva a distinguersi da Spinoza e da Malebranche, i quali, assorti nella divinità, consideravano secondarie e derivate le tendenze altruistiche. Ancora distinguono Leibniz da Spinoza l'ottimismo e l'idea di sviluppo: l'uno procedeva dalla fiducia illimitata nelle energie inesauribili della natura umana, l'altra dal considerare la tendenza alla perfezione, legge fondamentale della natura e dello spirito (2). Tali caratteri congiunti a un senso vivo di umanità che traspira da tutta la sua concezione etica, spiegano l'influenza grande che questa esercitò in Germania nel secolo XVIII.

Nel campo del diritto naturale (3) il Leibniz si pose in opposizione con Pufendorf, il quale discostandosi dalla tradizione di Grozio, tendeva a far del diritto l'espressione arbitraria della volontà di un superiore, anzichè derivarlo dai rapporti eterni inerenti all'ordine naturale delle cose. La distinzione tra *forum internum* ed *externum* posta dal Pufendorf per se-

---

(1) Cfr. *Nouveau ecc.*, lib. II, c. 20.

(2) Cfr. *Nouveau ecc.*, lib. II, c. 21.

(3) Nella parte 3ª del tomo IV, dell'edizione delle opere del Leibniz fatta dal Dutens, sono raccolte le più note opere giuridiche del Leibniz: ma molti altri scritti di natura giuridica rimangono inediti. L'edizione più recente e più completa delle opere del Leibniz è quella curata da I. Gerhardt, « Die phylosophischen Schriften von Leibniz », Berlin, 1875-1900: ma videro la luce solo sette volumi, e le opere giuridiche non sono ancora pubblicate. — Cfr. sulle idee giuridiche del Leibniz il Landsberg, Op. cit., Vol. III, c. 1, § 4, p. 23-31.

parare la sfera morale dalla giuridica era un criterio di distinzione estrinseco e artificiale. Nell'intenzione di Pufendorf il *forum externum* era il campo proprio del diritto naturale, mentre il *forum internum* era dominio esclusivo della filosofia-teologica; con ciò estendeva oltre misura la sfera del diritto naturale, mentre confondeva la religione colla morale. Il Leibniz rivendica alla filosofia il *forum internum*, e senza disconoscere i diritti della teologia vuol costituita su basi proprie la dottrina razionale dei doveri interni, ch'egli chiama filosofia morale: d'altro canto non crede possa limitarsi il campo del diritto naturale ai rapporti esteriori di condotta, con esclusione delle obbligazioni verso Dio che si svolgono nell'interno della coscienza. Egli rimproverava al Pufendorf la mancanza di attitudini filosofiche, che gli impediva di risalire ai principii di ragione e derivare da essi la dottrina generale del diritto (1).

I principii di diritto naturale che formano il contenuto della giustizia hanno con le verità etiche comune l'origine e lo svolgimento, in quanto procedono non dalla volontà (Pufendorf) o dalla potenza di Dio (Spinoza) ma dalla sua infinità sapienza e bontà (2), dai rapporti eterni e immutabili inerenti alla natura delle cose, e si riflettono nello spirito confusamente sotto forma di intuizioni innate e di tendenze altruistiche, da cui si svolgono per gradi sempre più elevati di perfezione la vita giuridica e la vita sociale. La giustizia è la virtù sociale per eccellenza, e di essa è anima la generosità per cui l'uomo è fatto capace di compiere nei rapporti con altri, azioni razionali degne della sua origine divina. Definendo la giustizia « caritas sapientis » Leibniz la fa consistere nella benevolenza universale ossia nell'abito di provar piacere all'altrui felicità

(1) La critica aspra che, contro il suo costume, il Leibniz move al Pufendorf è contenuta nei « *Monita quaedam ad S. Pufendorfii principia* » (in Dutens loc. cit.).

(2) Cfr. *Observationes de principio juris*, § 9.

sotto la guida della sapienza, che è la scienza della felicità individuale e sociale (1).

Il diritto ha uno sviluppo parallelo alla vita sociale, e coll'ampliarsi di questa quello allarga il suo contenuto. Esiste un diritto positivo e volontario frutto del costume e del volere dei governanti: esso comprende da un lato il *jus civile* che regola la vita interiore di uno Stato, e trae la sua forza da colui che ha nelle mani il supremo potere, dall'altro il *jus gentium* che regola i rapporti tra Stati diversi e si forma per tacito consenso di popoli. Il diritto volontario o positivo svolgendosi tende a modellarsi sul diritto naturale i cui principii si estendono oltre i limiti di uno Stato particolare per abbracciare la società del genere umano, e inspirarsi alle esigenze razionali dell'uomo astrattamente considerato, sciolto dalle limitazioni di tempo e di luogo, che sono una conseguenza della sua natura animale. Il diritto naturale concepito dal Leibniz come una facoltà naturale a cui risponde una necessità morale (dovere, obbligazione) si manifesta sotto tre forme che ne costituiscono altrettanti gradi di perfezione. Nel periodo primitivo di sviluppo delle società umane, il diritto si manifesta nella forma di *jus strictum*, o di giustizia *commutativa* che si inspira al precetto: *neminem laedere*, precetto che presuppone l'uguaglianza di tutti gli uomini, e risponde alle più elementari e imprescindibili condizioni del vivere sociale. In un grado più elevato di sviluppo sociale, le disuguaglianze derivanti dalle attitudini e dai meriti diversi, dalle distinzioni di classe e di condizione civile, fanno prevalere il concetto dell'*aequitas*, o della giustizia distributiva, che inspirandosi al precetto: *unicuique suum tribuere*, genera da un lato doveri di indole morale (gratitudine, beneficenza), dall'altro la facoltà di chiedere ciò che per gli altri è solo compito di equità prestare. Vi è una terza fonte di diritti e

---

(1) Sul concetto di giustizia cfr. le lettere (sopratutto la VII, VIII, X) scritte dal Leibniz a Hen. Ern. Kestnerum (si trovano nel Dutens).

di obbligazioni, la *pietas*, che si inspira al precetto: *honeste vivere*, attua i fini della giustizia divina, scaturisce dall'ordine e armonia delle cose: essa risponde alle esigenze della società universale degli esseri intelligenti che hanno comune la credenza nella immortalità dell'anima e riconoscono in Dio il reggitore supremo dell'universo (1).

L'uomo viene pertanto, secondo il Leibniz, a far parte d'una triplice società, della società particolare di uno Stato, della società più ampia del genere umano, della società universale o divina: ognuna di queste società ha il suo legislatore, i governanti, la ragione, Dio; tutte svolgono il concetto di giustizia, ampliandone progressivamente il contenuto, e generando una triplice serie di norme, civili, naturali e divine. Ciò che trattiene l'uomo nell'ambito della legge e lo spinge a conformare le sue azioni all'interesse collettivo, che è poi quello della giustizia, non è solo la paura, l'interesse, l'egoismo: egli può essere tratto al bene e al giusto anche da naturale propensione e rettitudine dell'animo, da energie altruistiche ben più profonde ed efficaci, dall'amore, dalla pietà. Lo studio poi delle azioni in quanto sono giuste o ingiuste, ossia in quanto sono utili o dannose in rapporto alle finalità proprie di ciascun ordine di società, è compito speciale della giurisprudenza, la quale, sfruttando le tendenze altruistiche dell'uomo, si fa interprete dell'interesse generale nel suo triplice grado di sviluppo e detta norme dirette alla conservazione e al perfezionamento sociale: « justum est quod societatem ratione utentium perficit » (2).

---

(1) La teoria del Leibniz sul diritto naturale e sulle diverse fasi di sviluppo del medesimo è svolta nelle due dissertazioni premesse al « Codex diplomaticus ».

(2) Cfr. l'opera giovanile di Leibniz: *Nova Methodus discendae docendaeque jurisprudentia* (1667). — In essa dice (Pars II, § 14): « Jurisprudentia est scientia actionum, quatenus justae vel injustae dicuntur. Justum atque injustum est, quidquid publice utile vel damnosum est. Publice id est primum Deo, dein generi humano, denique reipublicae ». — E al § 15 dice: « potentia moralis dicitur jus, necessitas moralis dicitur obligatio ».

La concezione etico-giuridica del Leibniz mostra chiaramente che mancava a lui la coscienza della necessità di separare la sfera morale da quella giuridica, nè mostrò di intendere come in tale questione fossero in gioco gli interessi della libertà individuale. La tendenza in lui dominante di scorgere nelle cose l'armonia e l'unità, se gli giovò per rilevare i rapporti di concordanza tra la religione, la morale e il diritto, gli impedì di rilevarne i caratteri differenziativi, e di segnare a ciascuno di questi aspetti della vita individuale e collettiva la sfera sua propria di azione. Egli fa rientrare tutte le azioni che si ispirano al pubblico interesse nel vasto concetto della giustizia, il cui contenuto è essenzialmente etico. Egli afferra la vera natura del diritto solo quando accenna al diritto volontario, al *jus strictum*, alla società particolare degli Stati: ma parlando della società del genere umano, termine del diritto naturale, si vede chiaro ch'egli vuol intendere una società morale, mentre la società universale non è per lui che una società religiosa. Le esigenze e le norme giuridiche dei singoli Stati devono subordinarsi alle esigenze e norme morali, ed entrambe alle religiose. Le premesse metafisiche impedirono al Leibniz di assorgere al concetto della società come un tutto avente un'esistenza sua propria, distinta da quella individuale: per lui la società è pur sempre la somma degli individui, e l'interesse pubblico si risolve nell'interesse particolare dei singoli. In fondo tutte le virtù, la giustizia compresa, si fondano sulla conoscenza chiara e questa è anzitutto un attributo individuale, che involge l'amore di altri solo come conseguenza. Di qui si comprende come il Leibniz facesse scaturire il fondamento della morale e del diritto dall'ordine generale delle cose, e dall'intima natura dell'individuo, trascurando l'origine sociale del diritto: e quando volle dare al diritto una fonte sua propria distinta da quella morale e religiosa, ricorse alla volontà dei governanti, e cadde nell'errore ch'egli con eccessiva severità rimproverò al Pufendorf. Leibniz giovò agli interessi della filosofia giuridica in quanto la pose in rapporto

colla filosofia morale e giuridica e colla teologia, ma agli interessi della libertà religiosa e civile giovò assai più la distinzione empirica tra *forum internum* ed *externum* dei giureconsulti filosofi. L'influenza del Leibniz, tanto notevole in Germania nel campo etico e filosofico, fu negativa per il progresso degli studi giuridici e politici: il suo nome non figura tra i difensori della libertà religiosa e delle libertà civili; la causa della libertà trovò i suoi difensori tra i giuristi, i quali lavorando alla separazione del diritto dalla morale, fecero per le libertà individuali quello che i fautori della nota teorica della divisione dei poteri fecero nell'interesse delle libertà politiche (1).

54. — Il Leibniz aveva fatto opera frammentaria: le sue dottrine filosofiche, sparse in un numero infinito di opere, il più delle volte scritte a seconda che l'occasione gliene porgeva il destro, furono raccolte e ordinate a sistema da Cristiano Wolff. Attraverso il lavoro di ordinamento e di adattamento compiuto dal Wolff, la figura del Leibniz apparve in tutta la sua grandezza, e le sue dottrine, fatte famigliari, penetrarono nelle coscienze e divennero leva poderosa al progresso del popolo tedesco. L'età, di cui Wolff fu maestro rispettato e universalmente riconosciuto, poco propensa al nuovo,

---

(1) Il Ruffini, (Op. cit., p. 258, nota 1) ricorda del Leibniz il libro: *De la tolérance des religions*, 1692, ma non potè vederlo. Sarebbe stato interessante conoscere le idee del Leibniz in proposito. Non vi è dubbio che il Leibniz personalmente era tollerante; ma egli più che la libertà e la reciproca tolleranza delle varie confessioni religiose sorte in seno al Cristianesimo, ne vagheggiava la conciliazione sopra una base comune, così come vagheggiava l'armonia tra religione, morale, diritto. — Lo Stahl (Op. cit., p. 137) dice che al Leibniz spetta l'onore di aver primo distinto la morale dal diritto. Ciò deve intendersi nel senso che mentre prima del Leibniz si contrapponeva il diritto naturale alla teologia, il Leibniz pose accanto al diritto naturale e alla teologia anche la filosofia morale: ma egli non stabilì i limiti tra queste diverse scienze, anzi tende ricondurle ad unica fonte e a confonderle insieme. Di ciò lo rimprovera anche il Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, Paris, 1887, Vol. II, p. 244.

attese sopratutto a sfruttare il movimento di restaurazione filosofica iniziato dal Leibniz, a diffonderne le idee e a renderne duraturi i risultati. Nel periodo che dalla morte del Leibniz (1716) va fin verso la metà del secolo XVIII, e precisamente fino all'assunzione al trono di Federico II, la Prussia acquista il primato militare nella Germania, e si prepara a divenirne il centro politico e intellettuale (1). Nel periodo di sosta e di transizione cade l'opera filosofica del Wolff.

Il Leibniz, imbevuto dello spirito cartesiano, aveva battuto in breccia l'aristotelismo: ma l'efficacia dell'opera sua si rende evidente nel sistema filosofico del Wolff, che di scolastico non ha che la forma esteriore, mentre nel contenuto le correnti nuove di pensiero si intravedono nello sforzo fatto, sull'esempio del maestro, di conciliarle. Con senso profondo di opportunità, il Wolff non insiste sui concetti delle monadi, e dell'armonia prestabilita, trovati dal Leibniz per contrapporli a Spinoza, come quelli che avrebbero distolto le menti da altri ben più notevoli principî, disseminati a profusione nel Leibniz, e che per il loro carattere largo e conciliante, si prestavano alla costruzione di un sistema razionale, capace di essere universalmente accettato.

Nel costruire il suo sistema etico-giuridico, il Wolff applicò rigorosamente il metodo che il Leibniz aveva chiamato dimostrativo, consistente nel derivare la morale dalla pura ragione, con procedimento analogo a quello in uso nelle scienze

---

(1) Federico I, (1688-1713) di Prussia aveva favorito gli studi: sappiamo che fornì i mezzi a Pufendorf per compiere il suo lavoro, fondò l'università di Halle, illustrata da Thomasius; su disegno del Leibniz fondò la Società reale di Berlino. La sua seconda moglie, Sofia Carlotta, introdusse in Prussia le eleganze del vivere sociale, l'amore del sapere e delle arti. Essa ebbe assiduo carteggio con Leibniz, di cui fu frutto la *Teodicea*. Ma questo risveglio intellettuale fu arrestato quando salì al trono Federico Guglielmo I (1713-1740), avverso ai letterati e ai filosofi, che spiegò tutta la sua attività nell'educazione militare del suo popolo. Avendo giudicato pericolosa per l'esercito la dottrina del Wolff, lo costrinse ad abbandonare gli Stati prussiani nel 1721.

matematiche, di cui il Wolff era profondo cultore (1). La sua concezione, mentre continua e svolge la tradizione idealista iniziata dal Leibniz, si mantiene ugualmente lontana dal razionalismo oggettivo dello Spinoza, e dal soggettivismo etico che in Hume aveva trovato la sua più spiccata espressione. La Germania mancava ancora di un completo sistema filosofico che potesse competere col sistema aristotelico-scolastico, o coi sistemi sorti nell'età moderna in Inghilterra per opera di Hobbes e successori, in Olanda per opera di Grozio e Spinoza, in Francia per opera del Malebranche. Leibniz aveva posti i principî, e indicato il metodo: a Wolff spettava trarne il sistema.

La natura dell'uomo e l'intima essenza delle cose, derivate non dall'esperienza, ma astraendo da essa e conforme a esigenze puramente razionali, costituiscono i postulati fondamentali del suo sistema. La legge di perfezione è legge generale dell'universo: essa rappresenta l'ordine eterno e immutabile, su cui si fonda la legge naturale, sottratta per tal guisa alla volontà arbitraria non pur degli uomini, ma di Dio stesso. La legge naturale o di perfezione che l'uomo può conoscere col retto uso della ragione (2), e che tende ad attuare progressivamente in sè stesso, è fonte di obbligazione e quindi di diritto naturale (3). Nulla impedisce di concepire uno stato di natura originario, in cui l'uomo riconosce e applica i diritti e i doveri naturali, che sono quelli della sua natura razionale, rispondenti all'ordine generale delle cose. Lo stato di natura non può che essere uno stato di libertà e di uguaglianza assoluta, in cui niuno ha impero sopra altri e il *jus ad omnia* domina sovrano, nè conosce altri limiti all'infuori

(1) Il Wolff insegnò per molti anni matematica e fisica nell'Università di Halle. Dopo il 1721 insegnò filosofia nell'Università di Marburg. Qui nel 1730 pubblicò l'intero suo corso di filosofia. Più tardi Federico II di Prussia lo richiamò ad Halle come professore di *jus naturale* e di *jus gentium*.

(2) Cfr. *Phil. prat. univ.*, § 129.

(3) Ib. Ib., § 269. — Cfr. Prefazione al « Jus naturae et gentium ».

di quelli segnati da ragione, ossia dall'ordine delle cose. In questa forma primitiva di vita sociale, noi possiamo rappresentarci la formazione naturale della società domestica, nonchè il formarsi, coll'estendersi della occupazione, della proprietà privata con tutti i diritti che ne derivano. Per tal modo una società *avventizia*, caratterizzata dallo svolgersi della organizzazione famigliare e della proprietà privata, si sovrappose, senza distruggerla, alla società naturale, e accanto ai diritti e doveri fondati sulla natura delle cose, si aggiunsero diritti e doveri fondati sul consenso. Ma neppure la società avventizia provvede bastevolmente alle necessità della vita, alla sicurezza e alla pace comune: la legge di perfezionamento progressivo spinge gli uomini a stringere un patto per la formazione della *civitas*, o società *civile*, la quale si renda interprete dell'interesse collettivo e provveda al benessere di tutti: e con nuovo patto si procede all'ordinamento della *civitas* colla creazione dello Stato e dell'imperio civile: donde una terza fonte di diritti e di obbligazioni, procedenti dagli scopi di collettivo perfezionamento che la *civitas* si propone. Questa non sopprime i diritti e le obbligazioni dello stato di natura: ma nell'interesse comune può il legislatore sospendere o limitarne l'esercizio con norme o *leggi positive*, le quali vengono per tal modo a svolgersi non in opposizione, ma integrando il diritto naturale. Dalle leggi politiche o civili procedono le distinzioni tra diritti *perfetti* e *imperfetti*, secondochè le norme di diritto civile sono o non provvedute di coazione — tra azioni *giuste* e *ingiuste*, secondochè sono o no contrarie al diritto perfetto di un altro — *eque* e *non eque*, secondochè sono o non contrarie al diritto imperfetto di un altro. L'insieme degli uomini riuniti in società civile costituisce il popolo o la *gens*: le genti corrispondono agli individui nello stato di natura: i rapporti tra esse sono regolati dal *jus gentium*, che è il diritto naturale nei rapporti tra diversi popoli (1).

---

(1) Cfr. i passi relativi nelle *Institutiones juris naturae ecc.*

Particolarmente notevole è il significato e l'estensione data dal Wolff al diritto naturale. Nel suo concetto questo dovrebbe costituire una specie di filosofia pratica universale, ossia di etica teorica e oggettiva, (1) a cui spetta porre i principii dell'operare conforme alla natura dell'uomo e delle cose: il vasto campo dell'applicazione spetta all'etica soggettiva, (2) la quale fornisce i mezzi per i quali l'uomo bene usando delle sue facoltà può seguendo la virtù conseguire la felicità e arrivare alla perfezione. In questa parte soggettiva il rigore dei principii vien meno ed elementi eudemonistici e utilitarî avvicinano il Wolff ai seguaci di opposti indirizzi di pensiero. Così riconosce l'importanza dell'esperienza e del senso comune, fa del piacere e del dolore gli stimoli direttivi dell'intelletto e del volere, la felicità diventa l'indice misuratore della perfezione. Contro questa tendenza a fare del perfetto l'equivalente dell'utile, a concepire l'ordine delle cose da un punto di vista egoistico e utilitario, doveva insorgere il Kant. Accanto all'etica soggettiva il Wolff riconosce la necessità di una teoria generale del diritto civile, destinata ad adattare i principii del diritto naturale alle esigenze della vita sociale (3), ma invano cerchiamo nel Wolff un criterio per la misura e la limitazione del diritto civile rispetto al diritto naturale, che rappresenta l'insieme dei principii etici. La distinzione tra diritto perfetto e imperfetto, posta da Thomasius, ha nel sistema del Wolff importanza secondaria, nè, come Thomasius, il Wolff indicò il criterio per distinguere i doveri coattivi e non coattivi.

Nel Wolff come nel Leibniz manca la coscienza della importanza di distinguere la morale dal diritto; in quella vece

(1) L'etica teorica o oggettiva è trattata dal Wolff nella *Philosophia pratica universalis* pubblicata nel 1739.

(2) L'etica soggettiva è argomento della *Philosophia moralis sive Ethica methodo scientifica pertractata* pubblicata nel 1750.

(3) Di qui la ragion d'essere delle *Institutiones juris naturae et gentium* pubblicate nel 1754.

abbiamo la tendenza a ricondurre entrambi a una fonte unica, al diritto naturale. L'interesse collettivo distinto e indipendente dal benessere individuale non fu inteso dal Wolff: la vita sociale, e quindi il diritto che ne è l'espressione, devono sopratutto concorrere al perfezionamento e alla felicità dell'individuo: la perfezione altrui deve intendersi subordinatamente alla propria e come mezzo per meglio perfezionare sè stesso. Non si può però negare che la filosofia del Wolff, spogliata della forma scolastica di cui egli si compiacque rivestirla, era in istretta corrispondenza collo spirito dei tempi, e preparò quel movimento illuminista, di cui l'eudemonismo, l'ottimismo, il perfezionismo individuale e sociale furono i caratteri più spiccati, e che cooperò efficacemente a sollevare l'individuo contro le oppressioni dello Stato e della società.

55. — La corrente cartesiana nelle scienze morali dalla Francia ove ebbe le origini si estese all'Olanda e alla Germania: quivi solo trovò terreno favorevole al suo naturale sviluppo: il genio profondo e conciliante del Leibniz seppe tenerla ugualmente lontana dal panteismo mistico del Malebranche, dal panteismo razionalista dello Spinoza e dischiuse al Wolff la via per elevare un completo sistema che tutto abbracciasse il vasto campo del sapere filosofico. In Germania venne per tal modo delineandosi un sistema razionalista che ne' suoi metodi, ne' suoi principii, nelle sue finalità si contrappose a quello che dopo Hobbes e Locke si era venuto formando in Inghilterra per merito sopratutto della scuola scozzese. Nel campo etico l'indirizzo tedesco movendo dal concetto astratto dell'uomo, considerato particolarmente come essere razionale, aveva prodotto un intero sistema rispondente ad esigenze razionali, inteso a metter in evidenza l'ideale etico più che l'aspetto concreto e storico della morale, riuscendo per tal via al realismo e all'ottimismo etico: l'indirizzo inglese poco tenero della logica concatenazione delle idee, ma più direttamente interessato a rilevare gli elementi soggettivi e irrazionali dell'uomo, fu indotto a trovare nelle

misteriose regioni del sentimento il fondamento della vita morale. Ma entrambe queste correnti di cui l'una mette capo al Wolff, l'altra all'Hume, obbediscono a esigenze filosofiche e hanno di mira la soluzione di un problema etico più che giuridico. Se hanno strette attinenze colla scuola del diritto naturale non la costituiscono essenzialmente, e rappresentano piuttosto l'estensione dei principii etici a regolare rapporti giuridici e sociali, di cui non intendono quasi mai la vera natura e che subordinano quasi costantemente alla morale. In particolare la corrente razionalista tedesca, se giovò a sottrarre le scienze morali alla teologia e all'empirismo, ostacolò sotto un certo aspetto il processo di differenziazione tra morale e diritto, in quanto tendeva a ricondurre alla ragione astratta la morale e il diritto, perdendo di vista i caratteri differenziativi, per accentuare a scopo di unità e di armonia i caratteri comuni.

A questo riguardo la scuola del diritto naturale o dei giureconsulti filosofi iniziata da Grozio e che in Germania sopratutto si svolse col Pufendorf e col Thomasius, mantenendosi distinta dalla corrente filosofico-cartesiana, se non sempre obbedì alle esigenze logiche, mostrò di apprezzare al loro giusto valore i problemi interessanti la vita giuridica in contrapposizione alla vita etica. La coscienza di tale opposizione appare sopratutto in Thomasius, a cui si deve il primo tentativo realmente efficace per separare la sfera giuridica dalla morale. La scuola del diritto naturale venne pertanto in Germania a scindersi in due campi nettamente distinti e che si svolsero paralleli: l'uno filosofico personificato dal Wolff, l'altro più propriamente giuridico personificato dal Thomasius: a Kant spettava riassumerli nel suo sistema e porre su nuove basi il problema dei rapporti tra morale e diritto.

---

§ 6.

Vico e le scienze etico-giuridiche in Italia.

SOMMARIO: 56. Condizioni generali d'Italia nel secolo XVII — 57. Galileo e la filosofia naturale — 58. Gli studî giuridici e il rinnovamento della filosofia in Italia — 59. Vicende degli studî giuridici in Italia — 60. Gli studî giuridici in Napoli nella prima metà del secolo XVII: giureconsulti pratici — 61. Il progresso degli studî giuridici in Napoli nella seconda metà del secolo XVIII: giureconsulti eruditi: d'Andrea e Gravina — 62. La *Vita Civile* di P. M. Doria — 63. Risveglio filosofico in Napoli nella seconda metà del secolo XVII — 64. Posizione di Vico in ordine agli indirizzi filosofici del suo tempo — 65. Vico contro Cartesio e la questione del metodo nelle scienze morali — 66. Il criterio della verità nel Vico — 67. Il Vico e gli studî giuridici — 68. La filosofia del diritto nel Vico — 69. Il rapporto tra morale e diritto — 70. Il diritto nella sua formazione storica — 71. Diritto e scienza sociale — 72. Le sorti di Vico e i critici cattolici — 73. Seguaci di Vico: Stellini e Duni — 74. Conclusione.

56. — Nei secoli XVI e XVII nei principali paesi d'Europa si va delineando la struttura dello Stato moderno tra le rovine dei rapporti feudali e dei privilegi municipali, in mezzo agli sconvolgimenti delle lotte religiose sotto l'azione unificatrice delle monarchie assolute. Inghilterra, Francia, Austria, Spagna, sul finire del XVI secolo già si presentano potentemente unificate nella persona del sovrano, i cui interessi parvero identificarsi coll'interesse generale del popolo. La formazione dello Stato moderno si accompagna ovunque col sorgere della scuola del diritto naturale, a cui spettava indicare i principî giuridici adatti al nuovo ordine di cose. A questo movimento di concentrazione e di unificazione politica che percorse l'Europa provocando il ridestarsi di energie nuove, di una coscienza politica e civile moderna, rimase interamente estranea l'Italia divisa in numerosi stati, deboli e discordi, i quali come assistettero senza commuoversi alle controversie religiose e alle guerre di prevalenza tra Spagna e Francia, così accettarono senza opporsi le nuove condizioni create dall'Europa alla penisola col trattato di Château-Cambrésis. L'umanesimo se aveva fatto rivivere l'Italia nel passato glorioso classico, l'aveva distratta dal presente in cui si ma-

turavano gli eventi destinati a modificare profondamente il corso dell'umanità. Mancava all'Italia la coscienza di un interesse pubblico e comune, intorno a cui raccogliere le energie del paese, epperò doveva ricevere dal di fuori, da autorità estranee o nemiche forza e impulso a progredire. La reazione cattolica e l'influenza spagnuola, rivolgendo ai proprî scopi e interessi le risorse economiche e morali del paese, costituirono la duplice servitù politica e religiosa, che pesò per oltre un secolo sulle sorti del popolo italiano.

Fortunatamente il sistema di governo inaugurato da Filippo II di Spagna, fatto per rovinare e soffocare qualunque forma di iniziativa, aveva in sè stesso molte cause di instabilità e di debolezza. La potenza veramente meravigliosa raggiunta dalla Spagna nel XVI secolo, frutto di fortunate combinazioni storiche e dell'abilità tutta personale dei re che si succedettero da Ferdinando il Cattolico a Filippo II, non accompagnata da un corrispondente elevamento della coscienza civile e dell'intelletto del popolo spagnolo, non poteva che essere transitoria ed effimera. La politica di Filippo II, diretta a restaurare il Medio Evo, a soffocare ogni manifestazione di vita nuova, a contrastare mercè uno spirito protettore violento e tirannico ogni tentativo di emancipazione intellettuale e religiosa, se era destinata a un sicuro insuccesso nei paesi nei quali lo spirito della Riforma, come in Olanda, o l'influenza del classicismo, come in Italia, oppose valida resistenza, trionfò pienamente nella Spagna, dove l'alleanza secolare degli interessi nazionali e religiosi, i sentimenti di fedeltà e di riverenza tradizionali associati alla estrema ignoranza e superstizione, tolsero al popolo spagnolo ogni possibilità di reazione (1). Per tal modo

(1) Cfr. Buckle, Op. cit., c. XV ove si fa la storia dell'intelletto spagnolo nella età moderna, e si mettono efficacemente in rilievo le cause di inferiorità della Spagna rispetto agli altri paesi. — È sintomatico il fatto che il Ruffini, (Op. cit.) facendo la storia della libertà religiosa nei diversi paesi di Europa non nomina la Spagna, evidentemente perchè questa non gliene porse l'occasione.

alla Spagna toccò in sorte nell'età moderna di personificare lo spirito reazionario e protettore contro la causa della libertà e del progresso. In ciò ebbe alleata la Chiesa romana, la quale, dopo di aver riformato la disciplina e il dogma col Concilio di Trento, e di aver opposto al pericolo protestante i Gesuiti e l'Inquisizione, spiegava nei paesi cattolici un'azione sistematicamente inspirata alla diffidenza verso qualsiasi tendenza nuova.

Fu ripetuto e si ripete tuttora da molti che l'azione concorrente della Spagna e della Chiesa fu causa precipua se non unica della decadenza italiana nel secolo XVII (1). L'affermazione deve rettificarsi di fronte a un esame più profondo delle condizioni d'Italia nel secolo XVII. Le cause della decadenza politica d'Italia in quest'epoca sono anteriori e al dominio spagnolo e alla reazione cattolica: esse devono ricercarsi nella sopravvivenza di quelle condizioni storiche che avevan fatto l'Italia forte e fiorente nell'età comunale, nell'età delle Signorie e del Rinascimento: tali condizioni non furono in Italia, come altrove, contrastate e sopravanzate dal movimento protestante e dalla formazione dello Stato. L'Italia non partecipò attivamente alle grandi passioni, alle grandi idee, alle grandi lotte che commossero l'Europa nel seicento, ma la sua non fu immobilità, stasi simile a quella che colpì la Spagna e ne segnò la decadenza. Non mancano in Italia nel secolo XVII le idee, le passioni, le lotte, ma sono quelle del secolo anteriore attenuate o alterate: mentre i paesi più civili dell'Europa iniziano un nuovo stadio di vita sociale, ripudiano il passato per rinnovarsi dalle fondamenta, l'Italia continua il suo corso storico e trae dalle sue tradizioni, dal suo genio,

(1) La nota pessimista prevale nei giudizî degli scrittori sul seicento. Tale preconcetto portò il Ferrari (*La mente di Vico*, Milano, 1854, 2ª ediz., Parte I, c. IV) a considerare come eccezionale tutto ciò che in quel secolo si produsse di notevole in Italia. Tra coloro che avanzarono dubbî sul fondamento di tali giudizî intorno agli uomini e cose del seicento ricordiamo il Forti (*Istituzioni civili*, Firenze, 1840, I, p. 518).

gli elementi per rinnovare sè stessa. Il dominio spagnolo potè affermarsi e sostenersi giovandosi dell'indifferenza politica del popolo italiano: ma se influì sulle forme esteriori di vita, non ne estinse le energie intime e vitali: a misura che la Spagna nel corso del seicento andò perdendo di autorità, di dignità, di potenza, l'Italia vera, quella che sembrava estinta sotto il giogo straniero si ridesta, mostra di conoscere le nuove condizioni di vita moderna, si afferma d'un tratto tra le altre nazioni, le precorre mostrando che la servitù politica e civile non significa morte d'un popolo quando l'anima si mantiene salda e forte. Il classicismo era pur sempre una forza viva e operante nella vita del popolo italiano e ne costituì l'elemento unificatore, spiegando un'azione analoga a quella compiuta altrove dalla religione o dalla monarchia.

Come il dominio spagnolo, così la reazione cattolica, che richiama alla mente l'Inquisizione, i roghi, le arti gesuitiche, esplicò un'azione del tutto esteriore sull'andamento generale del pensiero italiano. La istintiva ripugnanza degli Italiani alle guerre di religione, la indifferenza opposta al movimento della Riforma, l'azione energica spiegata dalla Chiesa secondata dai governi nel reprimere i pochi centri infetti di eresia, la divisione politica dell'Italia in piccoli Stati, numerosi e rivali, aventi vedute diverse in fatto di politica religiosa, la presenza del Papato, che doveva seguire una linea di condotta prudente e moderatrice, se da un lato rendevano inutili le misure repressive, dall'altro tolsero loro efficacia e intensità. La reazione doveva spuntarsi contro il temperamento degli Italiani, abituati per lunga consuetudine a quello sdoppiamento psicologico, non privilegio di poche personalità ma proprio di quanti erano intelligenti e colti, per cui sapevano conciliare la sincerità delle credenze colle audacie del pensiero: solo la forma esteriore del pensiero e delle opinioni doveva subire restrizioni e accomodamenti, e ciò spiega le frequenti concessioni e gli accorti espedienti a cui ricorsero anche i più alti intelletti, per non offrire il fianco a inutili persecuzioni. E invero, nonostante

il malgoverno degli Stati, lo sfruttamento permanente delle energie produttive del paese, l'ignoranza delle plebi sistematicamente insubordinate e affamate, la mancanza di virtù pubbliche e civili, di una coscienza politica nazionale, il pensiero italiano nelle strettoie in cui doveva muoversi, si mantenne più che mai desto, dando novelle prove della sua inesauribile fecondità (1).

57. — L'Italia, unica tra i paesi dell'Europa, offre l'esempio nel secolo XVII di una produzione intellettuale in cui l'antico e il moderno si associano, e mentre da un lato conserva e perpetua la tradizione classica del cinquecento, dall'altro elabora forme nuove e precorre i tempi moderni. Scienza e filosofia trovano nel seicento cultori e innovatori, il cui nome basta per porre l'Italia al livello e al disopra delle altre nazioni europee. L'Italía ebbe nel seicento il suo Bacone nel Galileo, il suo Cartesio nel Campanella, come più tardi doveva avere il suo Grozio nel Vico, il cui pensiero si educò e si formò nell'ambiente e secondo le tendenze di quel secolo. La Toscana e il Regno di Napoli furono rispettivamente i centri del pensiero scientifico e filosofico. La Toscana, culla dell'arte nel trecento per opera di Dante, fu la culla della scienza nel seicento per opera di Galileo. Nulla di più inesatto, sopratutto rispetto al Galileo della frase del Ferrari « essere stata l'Italia nel seicento il paese delle grandi eccezioni »: non fu una eccezione il Galileo, il quale riassunse in sè il lavoro di molte generazioni precedenti, e fu il capo d'una scuola numerosa di seguaci che ne continuarono gloriosamente le orme. Un secolo prima il Vinci aveva proclamato l'esperienza sola interprete della natura e aveva inaugurato il felice connubio della matematica coi dati sperimentali in cui propriamente consiste il pregio e la novità del metodo galileiano. Prima di Galileo, Telesio aveva detto che la natura è il gran libro in

(1) Sul carattere tollerante degli Italiani in materia religiosa cfr. Ruffini, Op. cit., p. 475.

cui si contiene tutta la filosofia: il Galileo additò i caratteri coi quali il libro era scritto. Prima di Cartesio, il Galileo concepì le forze naturali come capaci di peso e di misura, e dai rapporti ideali delle quantità cercò intuire i rapporti reali dei fatti. Prima di Bacone egli insegnò che il senso porge la materia greggia dell'esperimento e che dall'osservazione deve muovere la ricerca scientifica. Per tal guisa il Galileo se da un lato precorre, dall'altro supera, completandoli, Bacone e Cartesio nello studio dei fatti naturali. In lui l'esperienza e il ragionamento, quella fondata sul senso, questo sulla ragione, si associano e si completano a vicenda. A Bacone invece parve sufficiente la semplice osservazione, a Cartesio la speculazione pura (1). Il metodo naturale fuori d'Italia si sdoppiava in due indirizzi opposti, in Italia e più specialmente in Toscana per opera dei continuatori del Galileo si mantenne nella sua integrità e divenne lo spirito informatore dell'Accademia del Cimento (2). Galileo non uscì dal campo dei fenomeni fisici: sotto questo aspetto fu superato da Cartesio e da Bacone, di cui l'uno creava per le scienze speculative un metodo nuovo, l'altro consigliava l'estensione del metodo sperimentale alle scienze morali. Ad associare il metodo razionale e sperimentale, Bacone e Cartesio, nello studio delle scienze morali sopravvenne il Vico che restaurò la filosofia italica, come Galileo aveva restaurato la filosofia naturale.

58. — Il rinnovamento filosofico in Italia fu assai più lento e contrastato. Sulla scorta del Mamiani e del Gioberti noi potremmo facilmente rintracciare in Italia fin dal secolo XV una triplice azione diretta contro la scolastica, la teologia, Aristotele (3). Nè mancano nuovi sistemi che contraddicono

(1) Sui precursori di Galileo e sul metodo galileiano ne' suoi rapporti con quello adottato da Bacone e da Cartesio cfr. Fiorentino, *Bernardino Telesio*, Firenze, 1874, II, c. 13.

(2) Cfr. A. Eccher, *La fisica sperimentale dopo Galileo* nella « Vita italiana » Sec. XVIII. Parte III.

(3) Cfr. Mamiani, *Del rinnovamento della filosofia antica italiana*, Parigi, 1834, Parte I, c. 3-5. — In quest'opera, come nelle opere più note

apertamente alla tradizione filosofica medioevale. Ma non crediamo si possa su quell'azione, su questi sistemi fondare la restaurazione del pensiero filosofico italiano. L'opposizione alla filosofia medioevale fu del tutto negativa: fondata sopra una commoda quanto accorta distinzione tra le dottrine meramente razionali e le rivelate, essa non riuscì a scuotere la cieca fiducia nella infallibilità di Aristotele, a interrompere la tradizione teologico-scolastica, che dominò ancora a lungo tiranna nel campo metafisico, psicologico, morale. Nè miglior sorte toccò ai sistemi audaci del Telesio, del Bruno, del Campanella. Il Telesio fu superato da Galileo, nè uscì dalla sfera delle scienze naturali. Nel Bruno, nel Campanella è chiara la reazione contro il passato, ma altrettanto incerto e indeterminato è l'indirizzo filosofico ch'essi intendono inaugurare. Il naturalismo del Bruno, l'idealismo del Campanella preannunziano correnti di pensiero che si svolsero fuori d'Italia, indipendentemente però da ogni loro diretta o indiretta influenza: essi sono precursori non ascoltati del pensiero filosofico moderno, ma non sono capiscuola: ingegni universali non riuscirono a fissarsi in un sistema e in un metodo determinato. Le persecuzioni di cui furono fatti segno essi e le loro opere per parte della Chiesa e dei governi contribuirono a togliere loro ogni influenza e a mantenere salda per tutto il seicento nel campo della filosofia speculativa la tradizione scolastica. Per vie meno note ed esplorate dobbiamo rintracciare la corrente destinata a preparare le condizioni per il

---

del Gioberti, appare spiccata la tendenza a rintracciare nei filosofi nostri del cinquecento gli inizî di una tradizione filosofica italiana. Ora se i tratti caratteristici dell'ingegno italiano già appaiono in tali filosofi, la loro influenza fu in Italia assai limitata nè può seriamente sostenersi ch'essi inaugurassero un'era nuova nella filosofia italica. — Più nel vero ci sembra il Siciliani nel far cominciare dal Vico un nuovo periodo negli studî filosofici, per quanto assai discutibile sia l'opinione sua di far del Vico il rappresentante di un determinato indirizzo filosofico. Cfr. Siciliani, *Sul rinnovamento della filosofia positiva in Italia,* Firenze, Barbera, 1871, Capo XIV, fine.

rinnovamento della filosofia italica. Tale corrente è rappresentata dalle scienze giuridiche e morali.

Altrove osservammo che nell'Europa moderna l'impulso ad una trasformazione filosofica derivò da esigenze di carattere morale e giuridico. L'Italia pur non sottraendosi a questa legge tenne diverso cammino. In Olanda, Inghilterra, Germania sorse e si affermò la scuola del diritto naturale: scarsa e imperfetta era la tradizione giuridica in questi paesi, e del tutto insufficiente a soddisfare le nuove esigenze create dalla formazione dello Stato moderno. Il concetto di un *jus naturae* che permetteva alla ragione di sciogliersi dai vincoli dell'autorità e della tradizione giuridica del passato, divenne il fulcro intorno a cui si svolse una letteratura etico-giuridica copiosa, destinata a dare nuove basi alle scienze morali. Ma nè in Francia nè in Italia sorse una vera scuola di diritto naturale: in Francia fu soffocata nel suo sorgere dal dispotismo reazionario di Luigi XIV: in Italia non aveva ragion d'essere per la mancata formazione dello Stato moderno. Il diritto filosofico che altrove procede dalla ragione in opposizione alla tradizione giuridica, in Italia scaturisce spontaneo e per filo non interrotto dalla tradizione giuridica stessa, trasformata e adattata alle nuove condizioni dei tempi moderni. Solo per questa via si può spiegare la restaurazione giuridico-filosofica compiuta dal Vico, e vien meno quel carattere di eccezionalità che ancora circonda la figura del grande pensatore napoletano, a cui spettava nel campo delle scienze morali, come al Galileo nel campo delle scienze naturali, riassumere il passato e dischiudere l'avvenire.

59. — Le scienze giuridiche fornirono anche all'Italia occasione alla restaurazione filosofica, la quale per altra via avrebbe incontrato difficoltà quasi insormontabili. Alla glossa di Irnerio e di Accursio (secoli XI e XII) ossequente alla lettera della legge, era seguita con Bartolo e Baldo (secolo XIV) la scuola degli interpreti, i quali applicando alle leggi la dialettica scolastica, accomodarono il diritto romano alle esigenze

del foro e alle necessità dei tempi, ampliandone e modificandone il contenuto, facendo spesso opera di legislatori più che di giureconsulti (1). Tali interpreti costituirono la classe dei giureconsulti *pratici*, la quale si mantenne numerosa e influente in Italia nei secoli XVI e XVII (2). Nell'universale ignoranza e confusione delle leggi, i pratici contribuirono, osserva il Carle, a svolgere quell'aspetto della scienza del diritto che chiamasi ora giurisprudenza (3).

Sul finire del Medio Evo l'amore della critica storica e filologica applicata agli studî giuridici vi produsse una numerosa schiera di giureconsulti *culti* o *eruditi*, che astraendo dai bisogni della pratica, deplorando le alterazioni che per opera dei pratici i testi del diritto romano avevano subìto, si diedero con ardore ammirabile a purgare la lezione dei testi e a rifare l'antico diritto « colla cura, dice il Carle, con cui si ricompone una statua antica i cui frammenti sieno disgiunti gli uni dagli altri ». Dalla scuola dei giureconsulti *culti* iniziata in Italia da filologi come il Poliziano e il Valla e da giureconsulti come l'Alciato, svoltasi sopratutto in Francia col Cuiacio, uscirono i primi romanisti, e i primi storici del diritto (4).

La diversità di scopi e di indirizzi mantenne a lungo divisi e ostili i giureconsulti pratici e colti, per quanto non mancassero fin dal secolo XVI tentativi per conciliare e integrare i due indirizzi (5). E mentre in altri paesi di Europa accanto

(1) Carle, *Vita del diritto*, Torino, 1890, p. 227.

(2) Il Vico vi accenna nel *De universi juris ecc. (Proloquium)*.

(3) Carle, Op. cit., p. 298.

(4) Ricordiamo due italiani il Sigonio e il Pancirolo. — Cfr. Forti, Op. cit., I, p. 447.

(5) Ricordiamo Alberico Gentile il quale pur appartenendo alla scuola dei giureconsulti colti ne criticò aspramente le esagerazioni nei *Dialoghi sugli interpreti delle leggi* (pubblicati a Londra nel 1582). — Il Gentile fu ad un tempo nelle numerose sue opere pratico ed erudito. Può anche considerarsi cultore del diritto naturale, da lui posto a fondamento dell'opera sua maggiore « De jure belli » in cui precorre Grozio. Ma in questa parte egli subì l'influenza dell'ambiente politico e religioso dell'Inghilterra (in cui visse dal 1581-1608) e l'opera sua non ebbe nè seguito

10

ai giureconsulti pratici e colti si andò assai presto formando una classe di giureconsulti filosofi intesi ad elaborare il concetto di diritto naturale astraendo dai bisogni del foro e dall'autorità del diritto romano, in Italia per tutto il secolo XVII prevalsero per numero e per qualità i giureconsulti pratici, i quali facendo continua opera di adattamento del diritto romano alle esigenze dei tempi mentre non sentivano bisogno di ricorrere a principî nuovi di natura filosofica, cooperarono efficacemente a svolgere l'equità naturale, che divenne in Italia base per una ricostruzione filosofica del diritto.

60. — Napoli fu il centro degli studî giuridici nel seicento, la sede dove i diversi indirizzi si incontrano, le diverse fasi attraversate dal diritto si svolgono, dove il diritto doveva prima assumere significato filosofico. Quasi si direbbe che gli ingegni in Napoli impediti dall'occuparsi di altri studî, si affinarono coltivando gli studî giuridici. In ordine alle scienze giuridiche e filosofiche il Regno di Napoli nel seicento ha l'importanza che ebbe la Toscana per lo sviluppo del metodo e delle scienze sperimentali. Telesio, Bruno, Vanini, Campanella appartengono a quella terra feconda: ivi sorsero i più celebrati giureconsulti pratici e colti del secolo XVII.

La vita napoletana nel seicento si lascia distinguere in tre periodi, ciascuno con caratteri particolari, l'ultimo riassunto dal Vico, al quale convergono tutte le correnti che nel campo filosofico e giuridico avevano agitato l'ambiente di Napoli in quel secolo. Il primo periodo si inizia col dominio spagnolo nel 1559 e si estende fin verso la metà del secolo XVII (1). È questo il periodo in cui Napoli è considerata come

---

nè influenza in Italia. — Cfr. Sulla vita e le opere del Gentile, il discorso di A. Fiorini, che precede la traduzione del « De jure belli », Livorno, Vigo, 1877.

(1) Per lo più gli storici, tra cui il Ferrari, Op. cit., Parte I, c. v, parlando delle condizioni politiche, religiose, economiche, intellettuali di Napoli nel seicento, hanno di mira quasi esclusivamente questo periodo, nè tengono alcun conto delle modificazioni che si andarono in seguito introducendo nella vita del Regno di Napoli.

terra di conquista e la volontà dispotica del principe tien luogo di legge, — in cui i vicerè nominati per tre anni potevano impunemente violare la legge pur di arricchire nel più breve tempo possibile, dopo di aver inviato a Madrid 8,000,000 di scudi — in cui l'educazione era affidata ai Gesuiti e la Chiesa dominava le coscienze e la vita civile colla superstizione, colle sue ricchezze, co' suoi privilegi, col numero enorme di corporazioni religiose e di fondazioni — in cui il popolo ignorante e affamato era sempre pronto alla rivolta inconsulta — in cui l'amministrazione della giustizia era corrotta, la distribuzione dei tributi ingiusta, il commercio insignificante, l'agricoltura abbandonata, le campagne percorse da banditi — in cui l'arte e la letteratura erano servili — in cui il sistema feudale si perpetuava co' suoi abusi e la nobiltà si corrompeva nell'ozio (1).

In questo periodo di generale decadimento l'attività intellettuale si esercitava nel foro e nelle materie giuridiche. La giurisprudenza era il campo aperto agli studiosi, e raccoglieva intorno a sè quanto di più eletto per ingegno e coltura esisteva in Napoli. I pratici erano in prevalenza, ma si distinguevano per acume giuridico, per l'analisi profonda dei fatti, per la rara diligenza nel porre le questioni. L'influenza dei curiali e l'alta considerazione in cui erano tenuti costituiva l'unica difesa contro le frodi, le ingiustizie, i disordini del mal governo. Il giureconsulto inspirandosi all'equità naturale compieva opera sociale notevole, poichè trovava per tal via modo di supplire alla insufficienza o mancanza della legge scritta (2).

---

(1) Sulle condizioni generali di Napoli in questo periodo cfr. Giannone, *Storia civile del Regno di Napoli*, Libri XXXIII-XXXVIII.

(2) Parlando dello stato della giurisprudenza napoletana in questo periodo il Giannone, Op. cit., Libro XXXIV, c. 8, dice che « gli avvocati di questi tempi non collocavano molto studio nell'oratoria, sicchè i loro aringhi comparissero al foro luminosi e pomposi: si studiavano ricavar l'eloquenza più dalle cose che dagli ornamenti dell'arte. Perciò i loro discorsi in Ruota erano corti e tutto sugo: il principal loro studio era nel porger con metodo ed energia i fatti ecc. ».

61. — Il secondo periodo si svolse nella seconda metà del secolo XVII e sopratutto sotto il regno di Carlo II. A misura che la Spagna va perdendo della sua autorità e della sua potenza Napoli si desta a vita nuova e le sue condizioni politiche ed economiche migliorano sensibilmente. L'amministrazione saggia e illuminata del marchese del Carpio, del conte di S. Stefano, e sopratutto del duca di Medina Coeli (1), ultimi vicerè spagnoli che tennero le redini del governo, la protezione largamente accordata alle lettere e alle scienze, l'energia da essi spiegata nel reprimere i banditi, nel restaurare la sicurezza nel Regno, nel favorirne lo sviluppo agricolo e commerciale si accompagnò con un intenso risveglio intellettuale, che contrastava colla generale decadenza degli altri Stati italiani. E di questo risveglio prime a risentirsi furono le scienze giuridiche. Tra i forensi cominciano a distinguersi i giureconsulti nel senso più ampio della parola, consumati nella pratica forense, eruditi e consci della necessità di sciogliersi dall'empirismo e probabilismo giuridico per elevarsi ai principî di ragion naturale. Di questo nuovo indirizzo furono rappresentanti il Fabro in Piemonte, il De Luca a Roma, ma soprapratutto Francesco d'Andrea a Napoli (2). Al d'Andrea è concordemente dagli scrittori dell'epoca attribuito l'onore di aver restaurato gli studî giuridici in Napoli, di aver pel primo con perfetta coscienza applicato la giurisprudenza secondo l'interpretazione di Cuiacio, di aver sostituito nel foro l'italiano al volgare latino, di aver divulgato le dottrine dei giureconsulti filosofi, di aver tentato di conciliare il diritto romano coi principî della filosofia. Pratico, erudito, filosofo ad un tempo egli ricorda la figura del giureconsulto romano quale la tradizione ci ha tramandato. Dalla sua scuola uscirono il Biscardi,

---

(1) Cfr. Giannone, Op. cit., Libro XL, dove parla assai favorevolmente di questi vicerè.

(2) Cfr. oltre il Giannone, Op. e loc. cit., lo Sclopis, *Storia della legislazione italiana*, Torino, 1863, Vol. II, Parte II, c. III.

il Caravita, l'Aulisio, giureconsulti di gran nome e contemporanei del Vico.

Nè solo gli studî giuridici attinenti alla pratica ebbero incremento e lustro nella seconda metà del secolo XVII in Napoli, ma anche gli studî storici del diritto condotti con intendimento filosofico trovarono un degno rappresentante in Gian Vincenzo Gravina. Questi portò la interpretazione storica della scuola napoletana alla sua maggior perfezione (1). Egli iniziò gli studî sulla storia e sulle origini del diritto romano, raccogliendo tutte le conoscenze che si avevano allora sul medesimo, indovinando il nesso tra le varie parti, colmando le lacune, facendo opera pe' suoi tempi nuova e utilissima. Nella produzione giuridica del Gravina è evidente lo sforzo di far servire il diritto romano a scopi filosofici (2). Tra coloro che restringevano la legge naturale alla legge razionale, e quelli che ne allargavano il concetto fino a derivarla dalle leggi regolanti l'universo, il Gravina si attiene a una soluzione intermedia che doveva più tardi svolgere e accentuare il Vico. L'uomo, secondo il Gravina, per la sua natura corporea partecipa alla legge generale delle cose che è legge di moto universale di conservazione e di evoluzione continua: per la sua natura spirituale ha una legge sua propria che è legge di ragione e di moti volontarî. Per diritto naturale il senso deve subordinarsi alla ragione, il cui cibo è la virtù, e il cui premio è la pace dell'animo, conseguita per mezzo della conoscenza razionale delle cose (3). La vita sociale si inizia colla famiglia unificata nel padre a cui spetta per diritto naturale l'imperio domestico. Dalla necessità degli scambi sorgono i contratti e con

(1) Lo riconosce il Villari nel suo saggio sul Filangieri, (*Saggi di storia, critica, politica*, Firenze 1898).

(2) I principî di filosofia giuridica del Gravina si trovano nel Libro II e nei primi sedici capi del Libro III dell'opera sua maggiore: *Originum juris civilis libri tres*, Napoli, Mosca, 1713. — Nel I libro fa la storia delle origini e del progresso del diritto romano pubblico e privato.

(3) Gravina, *De origine juris*, Lib. II, c. 1-9.

essi si generano rapporti più ampi, fondati non sopra vincoli di sangue, ma sulla considerazione del vantaggio comune, di cui è misura la legge, definita giustamente da Platone « distributio mentis ». Su questa base dell'interesse comune e sull'esempio delle società private di commercio, si formano le società civili, di cui sono organi necessari, la legge ossia la *publica voluntas* intesa a regolare i rapporti sociali, e la *summa potestas* a cui spetta prevenire e reprimere anche coattivamente le violazioni delle leggi (1). Se l'idea dell'onestà è elemento universale e costante della legge, questa può assumere forme diverse secondo i tempi, i luoghi, il carattere dei popoli. Anche i rapporti tra le varie società civili devono essere regolati da ragione, e il diritto che ne deriva costituisce il diritto delle genti, le cui violazioni giustificano le guerre intese a far trionfare nei rapporti fra gli Stati la ragione sugli istinti feroci e antisociali (2). Come nell'interno di uno Stato ai saggi ossequenti alla ragione espressa in leggi scritte spetta governare, e ai sudditi, schiavi del senso, obbedire, così nei rapporti internazionali spetta agli Stati più civili dominare e sottomettere gli Stati che violano le norme del diritto naturale. Il Gravina previene il Vico nella ricerca delle cause per le quali gli Stati sorgono, si conservano, rovinano. Se non che il Gravina non essendo assorto al concetto di società come un tutto organico e considerandola solo come la somma degli individui che la compongono, ricerca tali cause nell'uomo e fa dipendere l'equilibrio sociale dall'equilibrio di tutte le facoltà dell'individuo (3). Precorrendo il futuro egli mostra le sue predilezioni per il governo popolare (4) e mette in evidenza l'importanza del ceto medio o terzo stato per mantenere l'ordine e l'armonia fra le diverse classi sociali (5). Nel diritto e nella costituzione

(1) Cfr. Gravina, Op. cit., Lib. II, c. 10-13.
(2) Cfr. Gravina, Op. cit., Lib. II, c. 14.
(3) Cfr. Gravina, Lib. III, c. 1.
(4) Cfr. Gravina, Lib. III, c. 16.
(5) Cfr. Gravina, Lib. III, c. 14.

politica del popolo romano, alla cui illustrazione l'opera sua di giureconsulto è sopratutto intesa, il Gravina, come più tardi il Vico, vedeva l'esempio ideale da servir di guida e di insegnamento agli uomini politici e ai giuristi (1).

La filosofia giuridica del Gravina non ha valore che per l'epoca e le circostanze in cui sorse: in essa la funzione etica del diritto non si distingue dalla sua funzione sociale, la legge naturale si confonde colla legge morale, come per gli antichi il sommo bene è riposto nella virtù congiunta alla felicità e acquistata colla scienza (2): ma nel Gravina troviamo i germi dell'indirizzo che doveva prevalere in Italia col Vico, cioè lo studio storico del diritto romano fatto servire a illustrare principî teorici, e alla ricerca delle leggi regolanti il corso delle nazioni (3).

62. — Del risveglio effettuatosi in Napoli nelle scienze morali e giuridiche, è novella prova la *Vita Civile* di Paolo Mattia Doria, alla cui pubblicazione, avvenuta nel 1700, il Doria, non ancora distratto dalle polemiche cartesiane, fu forse indotto dalla lettura delle opere del Gravina, o più probabilmente dalla famigliarità col Caravita, nella cui casa conveniva col Vico (4). Il Doria nell'opera sua si dimostra, a differenza del

---

(1) Cfr. del Gravina il libro « *De romano imperio* » in cui tratta della costituzione dell'impero romano come della costituzione ideale.

(2) Le idee religiose del Gravina furono dal lato dogmatico quelle dei cattolici del suo tempo, ma con questi fu in disaccordo nel campo etico. La sua *Hydra mistica* è una critica severa della morale gesuitica mostrando una grande indipendenza di pensiero.

(3) Il Vico conobbe il Gravina verso il 1714, lo ricorda con espressioni di stima e di affetto nella *Autobiografia*. Se non ne cita le opere, ciò non deve attribuirsi a malanimo o a distrazione, come afferma il Cantoni, (*G. B. Vico*, Torino, 1867, p. 88), ma al fatto che nel Vico anche le idee altrui si elaboravano e si trasformavano in guisa da diventare sue proprie e originali.

(4) Paolo Mattia Doria (1662-1746) di famiglia genovese, visse e morì a Napoli dove erasi recato fanciullo. Fu amicissimo di Vico il quale lo ricorda nell'*Autobiografia*, e gli dedica il « *De Antiquissima* ». Il Tommaseo, (*Saggio su Vico*), lo disse legato al Vico di *fida e signorile amicizia*. — Il

Gravina, più filosofo che giureconsulto: in lui parla il moralista, l'educatore più che l'uomo di legge (1). La politica, secondo lui, si giustifica solo in quanto gli uomini non seguono i precetti della morale: essa è la scienza e l'arte di guidare gli uomini al bene e alla felicità loro malgrado, avvalorando le sue norme colla minaccia delle pene (2). Egli considera la vita sociale da un punto di vista puramente etico, ad esclusione di ogni considerazione giuridica. Il Doria contrappone la sua dottrina politica a quella del Macchiavelli, a cui rimprovera di aver fondato la politica sullo studio degli uomini quali sono, di aver dell'uomo rilevato solo la natura viziosa, di aver proceduto induttivamente da osservazioni particolari a massime generali e non deduttivamente da principî universali saldi e costanti. Il Doria invece muove dagli uomini quali dovrebbero essere, e intende contrapporre alla politica *maliziosa* del Macchiavelli la sua politica *virtuosa*, nella quale la costanza e l'universalità dei principî si concilî colle esigenze della pratica (3).

Doria non cita mai nelle sue opere il Vico, forse perchè non ne ebbe mai l'occasione, essendosi in seguito applicato a studî matematici e filosofici. — La 1ª edizione della *Vita Civile* è del 1700, la 2ª del 1710. — Noi ci siamo valsi dell'edizione Pomba (1852 in *Nuova Biblioteca popolare,* classe IV, *Politica*) condotta sulla napoletana del 1729, riveduta ed accresciuta dal Doria. — Per le notizie biografiche e bibliografiche intorno al Doria cfr. la monografia del Gerini, *P. M. Doria filosofo e pedagogista,* Asti, Brignolo, 1899.

(1) Il Doria scrisse anche un trattato sull'*Educazione del Principe,* che è aggiunto in appendice alla *Vita Civile.*

(2) Così definisce il Doria la politica: « la scienza con la quale si conducono i popoli all'esercizio della morale per lo mezzo di leggi dalla metafisica dedotte e per lo mezzo di buoni retti ordini da saggi legislatori instituiti ». Cfr. Doria, *Ragionamenti e poesie varie,* 1737, Rag. VI, ove si biasimano quelli che vogliono ricavare la politica dalla sola pratica e i filosofi che credono potersi governare il mondo coll'astratta metafisica. — Nella *Vita Civile,* Parte I, c. II, dice « che la politica e la morale sarebbero la stessa cosa e non vi sarebbe punto bisogno di politica qualora le norme di moralità fossero da tutti comprese e attuate ».

(3) Doria, Op. cit., p. 27.

La politica deve fondarsi sulla conoscenza della natura umana quale appare alla ragione: solo per tal via si potrà evitare l'empirismo e ridurre la politica a sistema. Come non è vero giureconsulto chi dalle leggi particolari del luogo non sa elevarsi alla ragion della legge, così non è vero politico colui che ha solo una naturale e raffinata malizia, spoglia di ogni conoscenza dell'uomo, de' suoi rapporti coll'ordine delle cose, dell'essenza della vita civile, di ciò che contribuisce alla felicità degli uomini (1). Dalla metafisica, che pel Doria significa conoscenza degli universali a scopo di applicazione pratica, deve la politica trarre il suo fondamento scientifico. Nello studio dell'uomo il Doria segue l'indirizzo psicologico mediano proprio della filosofia italica e che il Vico doveva svolgere: rileva il dualismo tra spirito e materia, ammette che a costituire la vita morale concorrono la ragione e il senso, l'universale e il particolare, che la felicità consiste nella retta conoscenza e nel buon uso dei sensi, che naturale è l'inclinazione alla vita sociale, che l'uomo per necessità della sua natura tende a emendarsi, a cercar rimedio ai mali, a sollevarsi gradatamente dal senso, ossia dai particolari agli universali principî, cioè alle idee innate del vero e dell'onesto (2). Tutti questi concetti ravvalorati dalla esperienza storica ritornano nel Vico. Alla morale impossibilità dell'uomo di possedere tutte le virtù e al fatto che tutti sono forniti di qualche virtù, supplisce la vita civile, la cui vera essenza sta nel comporre armonicamente insieme le energie virtuose disperse nei singoli, in guisa che si aiutino reciprocamente, e si formi una condizione di cose atta ad assicurare a ciascuno la felicità (3).

Il Doria dopo aver ricostruito razionalmente o piuttosto psicologicamente l'origine e l'essenza della vita civile, cerca, come

(1) Cfr. Doria, Op. cit., p. 38.
(2) Cfr. il Capo II della parte prima dove è esposta la dottrina psicologica del Doria.
(3) Cfr. Doria, Op. cit., p. 92-93.

più tardi il Vico, nella storia conferma a' suoi principî. Respinta l'ipotesi di una pretesa età dell'oro, riconosce che gli uomini, cresciuti di numero, premuti dal bisogno attraversarono un periodo di lotte e di violenze, da cui uscirono raccogliendosi e organizzandosi intorno a uno di loro più forte che li difendesse: si costituirono allora le famiglie e si ebbero i governi patriarcali. Quando gli uomini non paghi della difesa aspirarono a un genere di vita più regolare e civile, fecero ricorso al prudente che dettasse leggi ordinate alla umana felicità. Colle leggi e ordinamenti si iniziò la vita civile che si svolse dapprima nelle città, poi nei regni e si ebbero le monarchie, trasformatesi col tempo in aristocrazie e in democrazie. Col graduale estendersi e complicarsi della vita civile, l'economia domestica si fa commercio, la difesa della casa si trasforma in vasta arte di guerra, la natural prudenza diventa scienza di governo o politica. Una progressiva divisione di poteri ossia di ordini si rende necessaria, e si formano le classi dei guerrieri, dei legislatori, dei magistrati, i quali a loro volta vanno distinguendosi in magistrati di politica, di giurisdizione, di commercio. Tra i sudditi poi si vanno formando le classi dei padroni e dei servi: da quelli si svolge la nobiltà, da questi la ricca varietà dell'arti servili. Dalla storia di Roma trae il Doria argomenti ed esempî alla dimostrazione della sua dottrina (1). Passando dalla costituzione politica a descrivere le fasi del progresso sociale, quale risulta dalla storia, il Doria pone come legge regolante il corso dell'umanità il graduale passaggio dalla vita barbara o *difettosa* alla vita civile *moderata* da leggi scritte, e da ultimo alla vita civile *pomposa*, in cui la civiltà si accompagna col lusso e colla magnificenza degli esteriori ornamenti. La vita pomposa genera l'ozio e il popolo ricade nella servitù (2).

---

(1) Cfr. Doria, Op. cit., I, c. III e IV.

(2) Cfr. Doria, Op. cit., I, c. V, ove si descrivono diffusamente le diverse fasi della vita civile.

Per quanto erroneo sia il concetto fondamentale della dottrina civile del Doria, noi crediamo di trovare in essa i germi di molte idee e dottrine svolte più tardi dal Vico. Il concetto che la filosofia deve tendere a scopo pratico, che anche la politica può fondarsi su principî saldi e costanti tratti dalla conoscenza dell'uomo e delle sue passioni, la storia e sopratutto la romana invocata a conferma della dottrina, la progressiva differenziazione degli ordini e dei poteri, il passaggio graduale dell'umanità dalla barbarie alla vita civile e il ritorno fatale alla barbarie, il progresso identificato col passaggio dal senso alla ragione, sono concetti che ritornano nel Vico svolti ed estesi a nuove e più lontane conseguenze. L'opera del Doria, molto apprezzata ai suoi tempi, non fu senza influenza sui principî italiani ancora infetti da machiavellismo, incitandoli a saggie e razionali riforme: essa precorre i tempi e non merita l'obblio in cui è tenuta dagli storici della filosofia del diritto. Ad ogni modo essa getta viva luce su quell'ambiente di Napoli in cui fu concepita e pubblicata, e nel quale si maturava il genio di Vico.

63. — Il progresso negli studî giuridici e sociali in Napoli nella seconda metà del secolo XVII, non era che il riflesso di una ben più larga e profonda trasformazione del pensiero napoletano al contatto delle correnti filosofiche europee, le quali, penetrate in Napoli malgrado l'attenta vigilanza della Chiesa, si erano rapidamente diffuse conquistando gli spiriti oramai maturi ad accoglierle. Prime a conquistare il favore delle nuove generazioni furono le dottrine di Epicuro e di Locke, come quelle che interessavano la vita pratica e schiudevano un ideale morale che era in aperto contrasto colle idee e coi sentimenti tradizionali (1). La rivoluzione iniziatasi

(1) Il Vico nell'*Autobiografia* ci dice che « nel tempo nel quale egli partì da Napoli (1685) si era cominciata a coltivare la filosofia di Epicuro sopra Pier Gassendi, e due anni dopo ebbe novella che la gioventù a tutta voga si era data a celebrarla ». — Ciò conferma il Doria nell'introduzione all'opera: *Difesa della metafisica degli antichi contro G. Locke ecc.* (1732).

nel costume si estese al campo speculativo e l'occasione fu offerta da Cartesio nelle cui opere filosofi, giuristi, matematici, fisici e fisiologi trovarono argomenti per un nuovo indirizzo di metodo e di studî. Negli ultimi decenni del seicento e fin verso la metà del secolo XVIII Cartesio fu in Napoli nome di battaglia e di partito: esso significava libertà di pensiero, opposizione ad Aristotele, al principio di autorità, allo scolasticismo, all'erudizione filologica e storica, all'empirismo: esso divenne l'arma poderosa che servi a scuotere, dice il Giannone, il durissimo giogo che la filosofia dei chiostri aveva posto sopra la cervice dei napoletani (1). Primo a introdurre in Napoli e a far conoscere la dottrina di Cartesio fu Tomaso Cornelio (2) (secolo XVII), medico e naturalista della scuola del Telesio, il quale ebbe ad alleati influenti il giureconsulto Francesco d'Andrea, il medico Leonardo da Capoa, e sopratutto Gregorio Caloprese (3), che approfondì la dottrina cartesiana e primo si diede a insegnarla. Del favore che Cartesio incontrò in Napoli sul finire del secolo XVII fa prova l'Accademia degli *Investiganti* istituita in casa propria dal marchese dell'Arena, allo scopo di studiare e discutere la filosofia cartesiana col concorso e l'adesione di quanti si distinguevano in Napoli per coltura e ingegno nei più diversi rami del sapere (4).

Al primo periodo di entusiasmo e di fanatismo, di ammirazione cieca per le nuove idee che venivano dal di fuori, successe un lungo periodo di reazione e di opposizione tendente a richiamare le menti alle buone tradizioni della filosofia italica, a restaurare il platonismo che già nel cinquecento era stato

---

(1) Cfr. Giannone, Op. cit., Lib. XL, c. 5.

(2) Del Cornelio parla il Fiorentino, Op. cit., II.

(3) Il Vico (*Autob.*) lo chiama « gran filosofo renatista ».

(4) In quest'epoca abbiamo una vera rifioritura di accademie in Napoli: oltre a quella degli *Investiganti* ricordata dal Giannone, Op. e l. cit., notiamo quella fondata da Gaetano Argento alla quale conveniva il Giannone; quella fondata dal duca di Medina Coeli; quella degli *Infuriati* ricordata dal Vico nella *Autobiografia*, quella degli *Oziosi*, senza tener conto delle numerose private.

valido strumento di guerra contro Aristotele e la Scolastica. Anima dell'opposizione contro Cartesio, l'idolo del giorno, fu il Vico, al quale le varie correnti di pensiero che si erano andate svolgendo in Napoli nella seconda metà del secolo XVII nel campo delle scienze giuridiche e filosofiche convergono: egli potè apparire un genio solitario solo perchè fu l'astro luminoso, dice il Villari, in cui si concentrò la luce di tutta una moltitudine di minori pianeti (1), perchè riassunse in sè tutta un'epoca e sui materiali da questa forniti elevò un sistema di cui i contemporanei non potevano valutare l'importanza, e di cui parve egli stesso volesse rimandare all'avvenire la prova dei fatti.

64. — Nell'opposizione contro gli indirizzi filosofici prevalenti all'epoca sua Vico non fu solo: egli ebbe ad alleati quanti per avversione a Cartesio e allo scolasticismo miravano a restaurare la filosofia platonica e a richiamare gli ingegni al culto della tradizione italica. Tra questi devesi ricordare il Doria, il quale dopo aver combattuto Cartesio nel campo della geometria, della fisica, della metafisica, si fece a sostenere il platonismo in armonia colla dottrina cristiana. Il suo tentativo lasciò gli animi indifferenti: a lui nocque il carattere polemico delle sue opere, l'esagerazione con cui combattè senza distinzione tutti gl'indirizzi nuovi di pensiero solo perchè non rispondenti alle sue predilezioni filosofiche (2).

(1) Cfr. il saggio sul Filangieri del Villari in *Saggi di storia critica e politica*, Firenze, 1898. — Il Villari, il Carle sono tra quelli che cooperarono a sfatare la leggenda di genio solitario che unita all'altra di genio incompreso si era andata dopo il Ferrari creando intorno al Vico, e che fu accolta sopratutto dai critici francesi (Michelet, Michaud, Janet). Il Bovio (Conferenza su Vico in *Vita italiana*, secolo XVIII) dice che il Vico non fu genio incompreso, ma deve annoverarsi tra i pensatori solitari, che sono quelli che hanno larghe visioni e piccola prova. — Giustamente osserva il Villari (*Luogo cit.*), che tale errore nacque dall'esser generalmente poco o punto conosciuta la storia degli studi che allora fiorivano in Napoli.

(2) Il Vico nella *Autobiografia* dice che il Doria frequentava con lui le conversazioni le quali avevano luogo in casa di D. Nicolò Caravita e di

Ben altra importanza ed efficacia ebbe l'opposizione del Vico. Essa trovava fondamento e ragion d'essere nella educazione ricevuta, negli studî da lui fatti colla guida esclusiva delle sue naturali tendenze intellettuali, nelle sue idealità scientifiche e particolarmente nel carattere dialettico del suo ingegno spiccatamente italiano. Quando dalla solitudine di Vatolla ritornò in Napoli nel 1694 l'indirizzo generale dei suoi studî, e le sue opinioni filosofiche erano già fissate e sono quelle che troviamo svolte nelle orazioni e riassunte nel discorso sul metodo degli studî (1708) e nel trattato *De antiquissima* (1710). In questo periodo il Vico pone le basi filosofiche del sapere. Delle diverse correnti di pensiero filosofico che agitavano l'ambiente di Napoli in quell'epoca nessuna sfuggì all'osservazione e alla meditazione del Vico, ma nessuna

---

Vito di Sangro. Parlando del Doria il Vico scrive (*Ib.*) che « egli ammirava come sublime ed originale in Cartesio ciò che a lui pareva antico e comune nei platonici ». Ciò fece a molti credere che il Doria fosse cartesiano, mentre il passo di Vico prova solo che il Doria ebbe per qualche tempo in maggior pregio del Vico la dottrina cartesiana. Certo è che anche se il Doria fu per qualche tempo seguace di Cartesio in seguito ne divenne un deciso avversario. Egli cominciò nel 1714 ad attaccare Cartesio per l'applicazione da lui fatta del metodo analitico alla geometria: nel 1724 lo combatteva nel campo metafisico ne' suoi *Discorsi critici filosofici intorno alla filosofia di Renato des Cartes*, nonchè nell'opera sua maggiore *La filosofia di P. M. Doria con la quale si chiarisce quella di Platone* (1728). — Queste due opere gli suscitarono contro i cartesiani. Infatti G. Spinelli, principe della Scalea, discepolo del Caloprese, sorse a difendere i cartesiani contro il Doria nell'opera intitolata *Riflessioni ecc.* (Napoli, 1733) a cui il Doria oppose nello stesso anno le sue *Risposte*. Cfr. su tal polemica la monografia citata del Gerini, p. 21-23. Del Doria abbiamo anche una *Difesa della metafisica degli antichi contro Locke* (1732). — È notevole che in questi contrasti tra cartesiani e platonici mai non compare il nome del Vico: ciò deve, secondo noi, attribuirsi al fatto che il Vico assorto in quest'epoca ne' suoi nuovi studî giuridici e storici, non prendeva più diretta parte a questioni di carattere filosofico. — Il Doria aveva col Vico comune il desiderio che gli Italiani « invece di applicarsi a far le scimie delle scienze degli oltramontani, dovessero coltivare l'antica italica sapienza in quella guisa che fecero i letterati del XV secolo ». (Doria, *Misantropo*, Parte II, 1737).

egli accolse interamente poichè era profondamente convinto che nessuna rispondeva al carattere nostro nazionale e alle esigenze delle scienze morali che costituirono il campo proprio in cui si affermò sin dal principio il suo ingegno, e alle quali ebbe sempre rivolto il pensiero sia nella scelta degli autori da formar oggetto di studio, sia nella scelta del metodo da seguire, sia nel porre il criterio della verità, sia nel determinare la natura e la finalità dell'uomo (1).

Nelle sue predilezioni per Platone e Tacito già si intravvede quel dualismo tra il senso e la ragione, che doveva essere il fulcro intorno a cui si svolgono le scienze morali e il corso storico dell'umanità. Con Platone lo spirito, il mondo delle idee esce per la prima volta fuori dall'involucro mutevole del senso. Niuno prima e dopo di lui seppe dare dell'uomo, quale dovrebbe essere secondo la sua natura razionale, un concetto più vero e profondo. Colla guida di Platone Vico avrebbe potuto in seguito rintracciare nell'uomo e nelle sue manifestazioni individuali e collettive gli elementi costanti e universali. Tacito descrivendo l'uomo reale dominato dai sensi e dalle passioni, che opera spesso inconsciamente dietro lo stimolo degli istinti, dei bisogni, delle utilità poteva costituire ottima guida per la conoscenza dell'uomo storico e di ciò che vi è di vario e di mutevole nelle azioni umane. Tacito completava Platone e sulla scorta di entrambi la chiave per la comprensione dell'uomo singolo e collettivo era trovata.

---

(1) Il carattere mentale del Vico possiamo desumere dalla serie delle sue opere, e dalla vita scritta da lui stesso. Nell'*Autobiografia* il Vico fa sè stesso oggetto di osservazione, descrive la sua vita mentale, ci dà la genesi delle sue opere, il procedere del suo pensiero. Primo il Carle rilevò la stretta analogia tra il *Discorso sul metodo* di Cartesio e la *Vita* del Vico (Cfr. Carle, Op. cit., p. 295 nota). Ma l'analisi psicologica fatta dai due pensatori sopra sè stessi li condusse a conseguenze opposte. Cartesio si convinse della necessità di concentrarsi in sè stesso e di ricavar la scienza col proprio intelletto. Il Vico invece si convinse che l'uomo deve guardarsi bene dall'esser solo a pensare una cosa, perchè o si muta in Dio o si pone in contraddizione col senso comune.

Per ciò che riguardava l'ordine e il metodo da seguire nello studio dell'uomo, il Vico, guidato dal suo ingegno divinatore fermò l'attenzione su Bacone. Non dimentichiamo che per tutto il secolo XVII e XVIII le opere di Bacone passarono inosservate nella stessa Inghilterra per la prevalenza incontrastata che vi assunse il metodo soggettivo nello studio delle scienze morali (1). Gli stessi enciclopedisti, ammiratori di Bacone (2), lo celebrarono come fondatore del metodo induttivo, ma non ne rilevarono l'importanza in ordine alle scienze morali: pochi nello stesso secolo XIX diedero valore al suo trattato *De Augmentis* che al Vico parve giustamente dischiudere un'era nuova nello studio delle scienze morali, come quello che mentre faceva rientrare anche quest'ultime nel vasto campo delle scienze sottraendole all'impero della metafisica, indicava alla loro restaurazione il metodo induttivo. Nel culto per Bacone il Vico rimase a lungo solo in Italia e fuori. Il Vico comprese e svolse il concetto adombrato da Bacone di porre le scienze morali sulla salda base dell'osservazione storica e psicologica: egli costituisce l'anello di congiunzione tra Bacone e Comte che con piena coscienza volle restaurato tutto il sapere filosofico sulle basi del metodo induttivo. Ma se Bacone aveva rilevato le lacune del sapere umano e indicato il nuovo metodo di indagine, non aveva detto il modo con cui colmare tali lacune, come praticamente applicare il metodo dell'osservazione allo studio delle scienze morali: l'una e l'altra cosa fece il Vico e potè con giusto orgoglio dire di aver creato una scienza nuova.

Platone, Tacito, Bacone, vengono per tal modo a personificare i tre capisaldi della filosofia vichiana applicata agli studî morali e sociali, la ricerca dell'universale nel particolare, dell'idea nel mutevole succedersi delle azioni umane mediante

---

(1) Vedi *sopra* pag. 49 e seg., sull'opera e sulle sorti di Bacone.

(2) Primi a far conoscere Bacone in Francia furono Voltaire nelle sue « Lettere Persiane » (1734) e il Diderot nel suo « Discorso preliminare all'Enciclopedia » (1753).

un procedimento di induzione (1). L'uomo nel concetto di Vico deve assumersi nelle scienze morali nelle integrità della sua natura, nè deve esser lecito al filosofo di foggiarsi una natura umana che contraddice al senso comune e alla realtà delle cose. L'analisi psicologica non deve spingersi al punto di far violenza alla natura. La specializzazione soverchia delle scienze se rende gli uomini dotti nei particolari li rende meno atti ad abbracciare il sapere nella sua integrità (2): essa poi riesce particolarmente dannosa alle esigenze delle scienze morali aventi carattere e scopo pratico e che presuppongono l'uomo operante nell'interezza della sua natura tra i due poli estremi del senso e della ragione, dell'istinto e della libertà, secondo una legge di progressivo predominio degli elementi razionali sopra i sensibili. Le scienze morali devono valersi di concetti sintetici e i cultori delle medesime devono essere uomini d'ingegno, cioè, capaci di scorgere il comune tra cose lontane e disparate (3).

Fermo in tali concetti il Vico doveva trovarsi in disaccordo cogli indirizzi di pensiero dominanti in Napoli e che in piccole proporzioni riflettevano gli indirizzi di pensiero che in seno alla filosofia moderna si erano andati delineando nel secolo XVII e che il Vico riconduceva genialmente a correnti di idee che avevano dominato nell'antichità. Scarsa e difettosa era la conoscenza che il Vico aveva dei sistemi filosofici antichi e moderni (4): ma suppliva con una intuizione

(1) In una lettera a Monsignor Gaeta il Vico definisce l'induzione secondo il concetto di Bacone. — Per le opere del Vico ci siamo valsi della edizione napoletana 1858-1869 in otto volumi curata dal Ferrari: ad essa ci riferiremo per le citazioni. L'*Epistolario* del Vico fa parte del Vol. VI.

(2) Il Vico svolge tale concetto nella sua *Prima orazione* tenuta a Napoli nel 1699. — Cinque orazioni di Vico ancora inedite furono pubblicate dal Galasso nel 1869 e formano l'ottavo volume dell'edizione citata.

(3) Cfr. *De Antiquissima*, Vol. I, ediz. cit., c. VII, § 3.

(4) Sappiamo che il Vico conosceva Platone nelle opere del Ficino, Epicuro in quelle del Gassendi; egli confuse Zenone stoico con Zenone eleatico e cadde in altri simili errori.

quasi sempre felice, la quale gli permetteva di rilevare il carattere generale delle varie dottrine e sopratutto di intravederne le lontane conseguenze nel campo pratico. Senza preoccuparsi dei pericoli e delle inimicizie a cui egli, povero e ancora oscuro, si esponeva, parlò un linguaggio nuovo di verità levandosi pubblicamente contro i critici compiacenti, contro gli ostinati delle sette, contro gli impostori che infestano il mondo degli studiosi (1), contro i falsi dotti che studiano per la sola utilità (2), e i dotti cattivi che amano più l'erudizione che la verità (3). Tra coloro che si occupano di scienze morali condanna senza pietà gli *stolti* che non vedono nè le verità particolari nè le universali, gli *illetterati astuti* abili nell'adattare la scienza alla pratica, i *dotti imprudenti* sprezzanti la realtà e tendenti a tradurre nella pratica le loro teorie (4).

Non era invidia o umore bilioso o spirito di parte che inspiravano il Vico ma profondo amore del vero, nobile risentimento contro quanti, sfruttando la scienza, ne compromettevano la serietà con grave danno dell'educazione. L'intimo connubio ch'egli vagheggiava tra filosofia ed educazione (5), lo rese avversario delle dottrine filosofiche che non si indirizzavano a render migliori gli uomini e a guidarli verso la felicità individuale e collettiva.

Di Epicuro combatte il materialismo che non riesce a spiegare le cose della mente: e la sua morale chiama « morale di sfaccendati chiusi nei loro orticelli » fatta cioè per uomini solitari non destinati a vivere in società, che pretende regolare i doveri della vita coi piaceri dei sensi. Morale solitaria

---

(1) Cfr. *Orazione terza* del 1701.

(2) Cfr. *Orazione quarta* del 1704.

(3) Cfr. *Lettera al P. Bernardo Giacchi* del 12 ottobre 1720, Ediz. cit., Vol. VI.

(4) Cfr. il *De nostri temporis ecc.*, Vol. I, ediz. cit., § 7.

(5) Il carattere pedagogico dell'opera del Vico fu rilevato dal Tommaseo, (*Saggio su Vico*); dal Flint (*Vico*, Edinburg, 1884); dal Gerini (*Scrittori pedagogici italiani del secolo XVIII*, Paravia, 1901).

cioè « di meditanti che studiano non sentir passione » chiama la morale degli Stoici, alleati dei Cartesiani, come quella che insegna pratiche di vita impossibili alla condizione umana e porta a disumanarsi e a non sentir passione. (1). Chiama la metafisica di Locke metafisica della moda, e osserva con molto acume ch'egli cercò di sposare Epicuro con Platone (2). Nè più tenero si dimostrò contro Aristotele, l'idolo degli Scolastici, i cui generi o universali ottenuti per astrazione e vuoti di contenuto sono inutili alla scienza e fomite di interminabili questioni come quelli che non possono dare che nozioni vaghe e generali delle cose, mentre la verità risulta di ciò che è completamente determinato (3). Le critiche più acerbe il Vico riserva per l'idolo del giorno, Cartesio: esse implicando la questione del metodo meritano di essere particolarmente rilevate.

65. — Combattendo il metodo cartesiano il Vico non intese favorire il ritorno ai vecchi sistemi e metodi di studio seguiti dagli Scolastici: niuno meglio di lui seppe rilevare il vizio d'origine del ragionamento sillogistico, per cui non si stabilisce un rapporto tra cose diverse ma non si fa che far rientrare le specie in generi di ugual natura, mentre i generi, poveri di contenuto, non possono servire a spiegare le specie più determinate e complesse (4). Il Vico loda Cartesio per aver richiamato l'attenzione sul proprio sentimento come regola del vero,

---

(1) Il Vico associa solitamente Epicurei e Stoici nella sua critica: di essi parla in molti punti delle opere sue senza mai smentirsi, nella *Autobiografia*, nell'orazione per la morte della contessa d'Aspremont, nella lettera all'abbate Esperti (1726), nella Scienza Nuova (dignità V), ecc.

(2) Cfr. *Lettera all'Esperti*, Vol. VI, ediz. cit.

(2) Cfr. *De Antiq.*, c. II, ove tratta dei danni derivanti dall'uso degli universali nelle scienze giuridiche e morali. — Acutamente ivi osserva che « i generi conducono in errore i filosofi, come i sensi conducono il volgo nei pregiudizî » e che « il favellare per universali è proprio dei fanciulli e dei barbari ».

(4) È assai importante a questo riguardo il Capo VIII del *De Antiq.*, ove si passano in rassegna i modi di ragionare di diverse scuole filosofiche antiche e moderne.

per aver liberato gli intelletti dalla cieca adorazione dell'autorità, per aver favorito l'ordine del pensare (1). Ciò che a Cartesio e più ai Cartesiani il Vico rimprovera sono gli abusi e le esagerazioni del loro principio metodico. La posizione del Vico rispetto a Cartesio e ai Cartesiani ricorda quella del Leibniz, col quale il Vico ha tanti punti di contatto e che fu merito del Ferrari avere rilevato (2). Le attinenze che corrono tra Vico e Leibniz non devono attribuirsi a reciproci influssi (3), ma alle esigenze dialettiche del loro ingegno e sopratutto all'analoga funzione storica da essi rispettivamente esercitata in Germania e in Italia. Come il Leibniz in Germania si interpose tra le diverse correnti filosofiche, dando alle medesime coordinazione e unità, e divenne il punto di partenza per lo sviluppo ulteriore del pensiero tedesco, così il Vico tra i diversi indirizzi seguì un indirizzo mediano e originale meglio rispondente alle tradizioni e all'ingegno italico, per quanto l'indole speciale degli studî a cui si applicò, per i quali non pur l'Italia ma nessun altro paese di Europa poteva dirsi maturo, tolse a lui di esercitare in Italia un'influenza paragonabile a quella esercitata in Germania dal suo grande contemporaneo. Nell'opposizione a Cartesio il Vico supera il Leibniz per efficacia e profondità: sopratutto rilevò le dannose conseguenze che alle scienze morali potevano derivare dai due cardini del metodo carte-

---

(1) Cfr. *Risposta seconda* al « *Giornale dei letterati d'Italia* » (fine), Vol. I, ediz. cit., p. 184.

(2) Cfr. Ferrari, Op. cit., Parte II, c. III. — Cfr. anche il Siciliani, il quale dedica un intero capo (Op. cit., c. VII) a rilevare le analogie e le differenze tra il Vico e il Leibniz. — Cfr. Flint, Op. cit., p. 127.

(3) Il Cantoni e il Werner mostrano di credere che il Vico sopratutto in ordine alla sua teoria dei punti metafisici svolta nel *De antiquissima*, si inspirasse al Leibniz. Ma ciò deve escludersi, perchè non risulta in nessun modo che il Vico traesse profitto dell'opere del Leibniz, citato solo due volte incidentalmente nella *Seconda Scienza Nuova* e in una lettera a Monsignor Gaeta, senza data, ma scritta verso la fine del 1737. Dello stesso parere sono il Siciliani, il Flint, il Labanca.

siano, poter l'uomo colla forza esclusiva della sua ragione venir in possesso di tutto il sapere, e doversi le scienze morali trattare con metodo geometrico (1). Seguire il proprio giudizio nella ricerca del vero significava per i Cartesiani disprezzo della tradizione, dell'autorità, della storia, dell'esperienza, significava bandire dal campo del sapere tutte quelle cognizioni che non ammettono una dimostrazione rigorosa, ma che pure si fondano sul senso comune, traggono motivo di vero dal fatto che sono considerate vere dal maggior numero e costituiscono il criterio e la guida dell'operare umano. Il metodo di Cartesio se da un lato può dare illusione di sapere e apparenza di dimostrazione al falso, se può garbare ai molti che sdegnano gli studî lunghi e pazienti e vogliono apprendere molto in breve, dall'altro disconosce la natura delle scienze morali, alle quali meglio si adatta l'analisi psicologica per cui penetriamo nei ciechi labirinti del cuore umano per scoprirvi i motivi di uniformità delle azioni. Movere da definizioni, da postulati, da assiomi per trarre con metodo geometrico le scienze morali, credere che basti la percezione chiara e distinta del bene per attuarlo, è, osserva il Vico, prendere gli uomini per numeri e figure, è illudersi di poterli muovere a nostro talento, è disconoscere la natura stessa del metodo il quale deve variare e moltiplicarsi secondo la diversità e moltiplicazione delle materie oggetto di studio (2). La causa originaria che trasse Cartesio in errore fu di aver posto il vero come unico fine degli studî, fine

(1) Il Vico associa quasi costantemente nelle prime sue opere e nelle lettere la critica di Cartesio e la questione del metodo. I passi più notevoli si possono riscontrare nell'*Autobiografia*, nel *De nostri temporis*, (ediz. cit., I, § 3, 4, 7, 9), nel *De Antiquissima* (ediz. cit., I, c. VII, § 4), nella *Risposta seconda* al « *Giornale dei letterati d'Italia* » (ediz. cit., I, p. 173, 181, 184), nelle lettere (ediz. cit., VI) all'Esperti (1726), al P. de Vitry (1726), al Solla (1729).

(2) Acutamente osserva il Vico che « il metodo geometrico trasportato in cose che non sono numeri e misure prova qualunque cosa » (*Risp. al Giorn. ecc.*, ediz. cit., I, p. 181).

che può raggiungersi nelle scienze fisiche aventi un oggetto determinato e nelle quali si cerca la causa per cui molte cose si effettuano in natura, non nelle scienze morali che hanno per oggetto i fatti degli uomini, la cui natura è incertissima per l'intervento dell'arbitrio, in guisa che delle molte cause di un sol fatto non si può mai dire quale sia la vera. Porre alle scienze morali per fine il vero, bandire da esse il verosimile è condannarle alla sterilità e all'impotenza. Il Vico, superando Bacone, precorre le più moderne dottrine positive circa il metodo da seguirsi nelle scienze morali. Tra i Cartesiani fautori della *critica*, che vogliono banditi i veri secondari e pongono il primo vero fuori del senso, che vogliono educate le menti all'analisi, logorandole in sottigliezze e minuzie senza tener conto dell'indole dell'animo umano, delle sue tendenze alla vita civile, dei vizî, delle virtù, del carattere e del costume secondo l'età, il sesso, la condizione, la famiglia, la nazione, che si illudono di ridurre a norma tutto ciò che si attiene alla vita e fanno troppa fidanza sulle norme del metodo, che finiscono per ostacolare l'ingegno e distruggere la curiosità — e i fautori della *topica*, seguaci di Aristotele, che, paghi di un sapere empirico, si affidano ciecamente all'autorità, il Vico propugna l'unione della critica colla topica, cioè della dimostrazione coll'invenzione, dell'analisi colla sintesi, del vero col verosimile, della ragione col senso comune. Solo per tal via l'uniformità si consegue nell'operare e si formano non gli scienziati, ma gli uomini prudenti, gli oratori, gli uomini di Stato, che è lo scopo proprio delle scienze morali.

66. — La dottrina del metodo si completa nel Vico con quella relativa al criterio di verità ch'egli contrappose al criterio cartesiano della percezione chiara e distinta ottenuta per mezzo dell'osservazione interiore (1). Il Vico affrontando una delle più ardue questioni di metafisica non perdette mai

(1) La questione del criterio di verità è trattata dal Vico nel *De Antiquissima*, Capo I.

di mira le esigenze delle scienze morali, e il suo pensiero riassunse nella formola della conversione del vero col fatto, cioè che conoscere una cosa significa farla. Mediante l'intelletto l'uomo conosce e conoscere significa comporre insieme tutti gli elementi di una cosa e formarsene la perfetta idea. L'intelligenza umana, a differenza della divina, ha un potere di comprensione limitato, poichè degli elementi costitutivi delle cose solo gli esterni, e parzialmente anche questi, riesce a combinare: epperò se l'uomo può pensare a tutte le cose, non può che intendere quelle che fa, ossia quelle di cui arriva a comprendere la genesi o la guisa di formazione. La scienza per Vico è essenzialmente genetica in quanto si riduce alla conoscenza del modo o delle cause con cui una cosa è prodotta (*vere scire per causas scire*). I limiti della conoscenza sono quelli del potere. Di qui l'incertezza e imperfezione delle scienze morali, le quali avendo per oggetto le azioni umane che non possono riprodursi e sono continuamente mutevoli, non possono proporsi a loro unico scopo il vero, mentre le scienze sperimentali hanno un grado di verità assai maggiore in quanto studiano la natura riproducendola, e le scienze matematiche racchiudono il grado massimo di verità in quanto sono prodotti mentali, vere e proprie creazioni dello spirito. Il Vico parlando di produzione della cosa come sinonimo di conoscenza della cosa non intende, come mostra di credere il Cantoni (1), una produzione ideale, ma una produzione reale, che trova cioè un qualche riscontro nella realtà quale appare ai nostri sensi. La chiara e distinta idea della cosa non può assumersi a criterio del vero, come sostiene Cartesio, poichè il pensare distintamente a una cosa non significa ancora conoscere il contenuto della medesima, e non ci autorizza ad affermare la realtà della cosa pensata. La certezza di pensare non è scienza ma coscienza: scienza si ha

(1) Cfr. Cantoni, Op. cit., Parte I, c. III. — La miglior interpretazione del pensiero metafisico del Vico è quella data dal Flint, Op. cit., c. VI, § 2.

delle cose la cui verità è dimostrata o dimostrabile, cioè delle cose che riusciamo a fare, mentre la coscienza è proprio di quelle cose di cui non possiamo dimostrare il modo di loro esistenza. Neppure lo scettico dubita di pensare e di esistere, ma dichiara solo di ignorare le cagioni del pensiero, ossia come esso ha esistenza: il pensiero è indizio, non causa della realtà.

Una critica più acuta e stringente del principio metafisico cartesiano non si potrebbe immaginare e niuno prima di lui può vantare di averla fatta. La coscienza può attestarci la esistenza delle cose ma per intuizione non per dimostrazione; apprendere le cose non ancora significa conoscerne la natura. Per tal modo il Vico elevava una distinzione netta tra verità di scienza e di coscienza, tra verità di ragione e di sentimento o per usar la sua espressione abituale tra ciò che è *vero* e ciò che è *certo* (1). Dell'esistenza di Dio, dell'anima, dei principî delle scienze morali possiamo avere una cognizione certa ma non vera. Di quanto il Vico restringe il campo del vero di altrettanto allarga la cerchia del certo, pel quale riconosce che unico criterio applicabile è il senso comune. Il Vico però a differenza dei positivisti moderni non eleva una barriera insuperabile tra la sfera del certo, delle credenze e la sfera della verità, della scienza: egli ammette che le verità di sentimento, di intuizione, sieno capaci collo svolgersi della riflessione di trasformarsi in veri scientifici: anzi egli pose come legge generale dello spirito individuale e collettivo e delle sue singole manifestazioni il graduale e progressivo passaggio dalla coscienza alla scienza, dalla autorità alla ragione, dal certo al vero. Quanti nell'età moderna si fecero sostenitori della relatività del sapere, accolsero, senza ricordarlo, il prudente criterio del Vico: ma di essi più accorto, il Vico mostrò

---

(1) Il Vico usa le espressioni *vero* e *certo* in un significato speciale: per lui è vero ciò che si converte col fatto; certo è tutto ciò che si fonda sul senso comune, ossia le verità intuite ma non dimostrate. Noi invece siamo soliti considerare termini equivalenti il vero e il certo.

di intendere e di apprezzare anche le idee e sentimenti che hanno il loro fondamento nell'autorità del senso comune. Egli era profondamente convinto che le scienze morali non possono astrarre dal verosimile per correr dietro a una vana e formale apparenza di vero che trova nella realtà continue smentite (1).

Il *De Antiquissima* chiude il periodo filosofico-critico del pensiero di Vico: le dottrine in esso esposte sono in regolare armonia colle sue opere posteriori, di cui formano il presupposto metafisico. Il *Liber metaphisicus* ribadisce il concetto che la vera sapienza è operativa e la filosofia non deve solo proporsi la solitaria e sterile verità ma ancora l'utilità e la dignità della vita. Il Vico non si restrinse a una critica negativa, mentre critica integra: e come sul terreno metafisico e metodico aveva integrato Bacone e Cartesio, così si preparava a integrare Grozio nel campo etico e giuridico.

67. — Le predilezioni del Vico per gli studî giuridici rimontano al primo periodo della sua vita, allorchè imbevuto ancora di metafisica scolastica, dietro consiglio del padre si applicò agli studî legali per un periodo di cinque anni (1680-1685). La casuistica giuridica, rappresentata allora in Napoli da D. Francesco Verde indispose il Vico, come quella che si perdeva nei casi particolari senza elevarsi a principî razionali: ottimo esercizio di memoria, egli osserva, ma tortura dell'intelletto (2).

---

(1) La dottrina metafisica del Vico ancora aspetta di esser giudicata al suo giusto valore. Esagerarono nelle lodi per un sentimento di legittimo orgoglio nazionale, il Mamiani, il Gioberti, il Siciliani: la snaturarono adattandola ai proprî sistemi filosofici gli hegeliani (Spaventa, Vera, Fiorentino) e gli spiritualisti (Rosmini): mostrò di non comprenderla affatto il Cantoni, che chiama il *Liber metaphisicus* « una strana anomalia nella storia del pensiero di Vico ». — Non ci convince interamente l'affermazione del Labanca (*G. B. Vico e i suoi critici cattolici*, Napoli, 1898) che il Vico fece della metafisica dogmatica e cristiana, fondandosi sul fatto che i critici cattolici del secolo XVIII la considerarono tale e non sollevarono dubbi al riguardo.

(2) Cfr. *Autobiografia* per tutte le notizie biografiche in questo paragrafo indicate.

Lo attrassero invece gli interpreti antichi e gli interpreti eruditi: negli uni a lui parve riscontrare i filosofi dell'equità naturale, negli altri gli storici del diritto civile romano: fin d'allora gli balenò l'idea di far convergere i due indirizzi a formar le basi del diritto filosofico. A formarsi una coltura filosofica necessaria a tale scopo, il Vico attese per un periodo di oltre venticinque anni a elaborare e a fissare quei principî filosofici che dovevano costituire il sustrato metafisico di tutte le sue opere posteriori (1). Non trascurò il Vico neppure in questo periodo gli studî giuridici: ne abbiamo la prova nella sintesi fatta nel *Discorso sul metódo* (1708) delle vicende storiche del diritto romano per metterne in evidenza il carattere filosofico, e trarne argomento per un nuovo indirizzo degli studî giuridici (2). Osserva il Vico che in Grecia la giurisprudenza si mantenne costantemente divisa tra filosofi, prammatici, oratori, di cui gli uni ponevano i principî razionali attinenti al pubblico reggimento, gli altri fornivano le leggi agli oratori che propugnavano coll'eloquenza l'equo. In Roma la giurisprudenza appare fin dalle origini divisa tra giureconsulti-filosofi e oratori: quelli traevano dal lungo esercizio delle pubbliche cariche i principî per l'elaborazione della civil prudenza sacra e profana, questi risalivano dalla parola allo spirito della legge per farne scaturire l'equo, gli uni custodi del giusto, gli altri difensori dell'equo. Nell'età moderna le diverse parti della giurisprudenza sono riassunte in una sola dottrina; il giureconsulto, confuso coll'oratore, ha cessato di essere filosofo; egli si preoccupa dell'interesse privato, a cui giova particolarmente l'equo, e sacrifica il pubblico interesse, meglio tutelato dal giusto. Di qui il Vico traeva motivo per insistere sulla necessità di integrare l'equità naturale colla filosofia giuridica o equità civile. Questa per lui era la dottrina del pubblico

---

(1) Questo periodo comprende i nove anni passati nella solitudine di Vatolla (1685-1694) e gli anni poi trascorsi in Napoli fino alla pubblicazione del *De Antiquissima* (1710).

(2) Cfr. *De nostri temporis ecc.* (1708), § 12-13 (ediz. cit.).

reggimento che i Greci apprendevano dai filosofi, i romani dalla pratica stessa delle cose pubbliche, mentre all'epoca di Vico era trascurata tanto dai pratici preoccupati solo a far trionfare l'equo e l'utile privato, quanto dagli eruditi intesi a far risorgere in tutta la sua purezza il diritto romano senza rendersi conto delle nuove esigenze dei tempi.

Il divisamento di richiamare gli studî giuridici dell'epoca sua divisi tra la pratica e l'erudizione ad una base filosofica, si venne meglio determinando nel Vico colla conoscenza fatta del Gravina e sopratutto colla lettura del Grozio (1). In Napoli ai tempi di Vico il Grozio era pressochè ignorato. Lo stesso Gravina mostra di non averne approfittato. Tale indifferenza verso Grozio era naturale in Italia, estranea al moto di formazione dello Stato moderno e strettamente legata alla tradizione giuridica e all'autorità del diritto romano, a cui aveva cercato reagire il Grozio (2). Ma ben intese il Vico che la scuola del diritto naturale di cui era stato fondatore il Grozio aveva efficacemente cooperato a restaurare quella dottrina del pubblico reggimento, di cui difettavano i nostri giureconsulti. Si comprendono pertanto le sue simpatie per Grozio, da lui posto nel novero degli autori prediletti accanto a Platone, a Tacito, a Bacone. Il Grozio era assorto al concetto di un

---

(1) Il Vico nell'*Autobiografia* ci fa sapere che la *Vita del Caraffa* da lui pubblicata nel 1716 gli conciliò « la stima e l'amicizia di un chiarissimo letterato d'Italia signor G. V. Gravina col quale coltivò stretta corrispondenza infino ch'egli morì ». Il Gravina morì nel 1718. Le parole del Vico provano che egli conosceva di famà anche prima di quest'epoca il Gravina, e certamente ne aveva letto le opere. — Il Vico poi lesse e meditò l'opera del Grozio « nell'apparecchiarsi a scrivere la *Vita del Caraffa* » cioè verso il 1714.

(2) L'opera del Grozio era stata messa all'*Index Expurgatorius* della Chiesa cattolica. La sincerità delle credenze religiose non impedì mai al Vico di studiare e apprezzare scrittori condannati dalla Chiesa cattolica: ma per prudenza si astenne molte volte dal citarne i nomi e le opere; citandoli li citò vagamente e quasi di sfuggita. In lettere però private abbondano le citazioni di scrittori stranieri e mostra di conoscerne le opere nei concetti fondamentali.

diritto universale sottratto a delimitazioni di tempo e di luogo, all'idea eterna e immutabile di giusto che il Vico con Platone riconosceva innata e propria della natura razionale dell'uomo, e tale idea aveva cercato far scaturire dallo studio della storia e delle lingue dei popoli diversi ed estendere alla gran città del genere umano. La lettura di Grozio fornì al Vico occasione di prender conoscenza dei diversi indirizzi che nel campo del diritto naturale si erano andati svolgendo in Inghilterra, Germania, Francia, nel secolo XVII. Di Hobbes, Spinoza, Bayle, ricorda il nome e le opere e riassume in poche frasi efficacissime l'indirizzo generale del loro pensiero in ordine alle scienze giuridiche e sociali (1). Altrove mostra conoscere i sistemi di Selden e Pufendorf, di cui associa costantemente la dottrina relativa alle origini della società umana con quella di Grozio. Ma a quest'ultimo il Vico direttamente si riconnette conciliandolo colle nostre tradizioni giuridiche. Il Vico cercò assorgere dal concetto dell'equità naturale, elaborato dai pratici, col sussidio del diritto romano, restaurato dagli eruditi, a quell'idea eterna del giusto che il Grozio aveva essenzialmente derivato dalla ragione umana.

68. — In ordine ai fondamenti filosofici delle scienze morali, la dottrina del Vico è per molti aspetti definitiva. Nessun indirizzo di pensiero antico e moderno sorto in seno alle scienze morali egli mostra di ignorare: di tutti rilevò acutamente le lacune e i difetti. I Greci avevano trattato della giustizia e delle leggi in termini troppo generali e astratti, i Romani in

---

(1) Cfr. *De Uno*, (*Proloquium*), ove ricorda il *Principe* del Macchiavelli, il *De Cive* dell'Hobbes, il *Tractatus theologico-politicus* dello Spinoza, il *Dizionario* del Bayle. — Nell'*Autobiografia* accenna ad una corrispondenza col Thomasius, di cui mostra apprezzarne il valore. — Questa conoscenza del Vico di tutte le correnti filosofiche e giuridiche dell'epoca sua fu rilevata dal Carle nella sua opera recentissima, *La filosofia del diritto nello Stato moderno*, Parte I, lib. III, c. IV, § 129 nota, Torino, Unione tip. edit., 1903, contro coloro, sopratutto stranieri, che facendo la storia del diritto naturale non ricordano affatto il Vico.

concreto: gli antichi interpreti non conobbero che le esigenze della pratica, i nuovi astrassero da ogni indagine di carattere filosofico per concentrarsi nello studio filologico dei testi di legge. Hobbes, Spinoza, Bayle fecero dell'utile o del piacere il criterio del diritto, fecero del timore o del contratto il fondamento della società, dell'arbitrio la fonte della legge. Grozio stesso tratta del diritto naturale delle genti e trascura il diritto civile (1), epperò se quello rispondeva a esigenze razionali, questo lo contraddiceva nel fatto. L'uomo di Hobbes che agisce sotto lo stimolo dell'utile e del bisogno è condannato dalla ragione, ma trova conferma nell'esperienza della storia. La scienza del diritto naturale sembrava dibattersi tra i due termini opposti della ragione e del senso, della filosofia e della storia senza speranza d'uscita: a risolvere la contraddizione si accinse il Vico. Il concetto di un'armonia provvidenziale balenata alla mente del Leibniz per comporre il dualismo metafisico tra anima e corpo, ricorre per una strana coincidenza nel Vico per comporre la corrispondente contraddizione nel campo delle scienze morali (2). Filosofia e storia, idea e sensazione, scienza e coscienza, ragione e autorità, lungi dall'escludersi si richiamano, si integrano, si spiegano a vicenda nell'uomo, nelle sue varie fasi di sviluppo, nelle sue manifestazioni individuali e collettive. La dottrina pertanto del diritto naturale o universale che il Vico identificava colla dottrina civile in opposizione alla dottrina morale (3), si fonda sulla duplice base del vero e del certo, ed è svolta nel *De Uno* da un punto di vista puramente astratto (4).

L'idea del giusto innata nell'uomo non è che un aspetto

---

(1) Del *jus civile* il Vico accoglie la definizione di Ulpiano: « quod neque in totum a jure naturali recedit, nec per omnia ei servit, sed partim addit partim detrahit ».

(2) Cfr. Ferrari, Op. cit., Parte II, c. III.

(3) Cfr. *De Uno ecc.* (*Proloquium*), ediz. citata, volume II.

(4) Il Vico pubblicò il *De uno universi juris principio et fine uno* nel 1720. Egli chiama *universale* ciò che altri chiamava diritto *naturale*.

dell'eterno vero, che la ragione fa conoscere attraverso l'involucro dei sensi, la volontà fa desiderare malgrado la forza dell'istinto, e il potere fa attuare. La *vis veri* vincendo l'errore dei sensi genera la scienza, infrenando gli appetiti e gli istinti genera la virtù etica, regolando con misura uniforme le utilità e i beni finiti fra gli uomini genera la giustizia. L'utile *(aequum bonum)* ripartito con eterna misura egualmente fra tutti costituisce il diritto o l'equità naturale. Colla volontà l'uomo elegge l'equo che è l'espressione delle sue utilità e dei suoi bisogni, colla ragione assorge all'idea del giusto che è l'espressione dell'ordine e della verità eterna delle cose. Pertanto bisogni fisici ed esigenze razionali sono rispettivamente le occasioni e le cause della vita sociale, la quale è ad un tempo comunione di utili e del vero, e si forma per gradi sotto la duplice influenza della ragione e della necessità, dell'intelletto e dell'istinto. Di qui l'errore di Hobbes, di Spinoza, di Bayle e dello stesso Grozio, i quali facendo dell'utilità o del timore o della necessità il fondamento della vita sociale, scambiarono l'occasione colla causa, la società dell'equo-bono con quella di ragione (1). La regola costante o la proporzione secondo cui i beni corporei e spirituali vengono scambiati costituisce la giustizia (2), la quale a seconda che si attua tra uguali o tra disuguali, segue una misura aritmetica o geometrica, è privata o pubblica, commutativa o distributiva. Dalla natura dell'uomo che si va gradualmente svolgendo nelle sue tre facoltà costitutive del conoscere, del volere, del potere, trae il Vico la genesi della proprietà, libertà, tutela, che costituiscono il contenuto del diritto civile o volontario, quale è definito da Ulpiano, e formano nel loro insieme la persona civile. Collo svolgersi della intelligenza, la distribuzione e lo

---

(1) Cfr. sulla società e sulle sue diverse forme *De Uno*, ed. cit., c. 49 e seg.

(2) Il Vico accetta pertanto della giustizia la definizione romana: *constans ac perpetua voluntas suum cuique tribuendi*. — Cfr. sulla giustizia e sue forme *De Uno*, c. 61 e seg.

scambio dei beni, che seguì alla prima divisione dei campi, passò da forme violenti e arbitrarie a forme sempre più razionali e si generò il dominio. La volontà dapprima dispotica e sfrenata, nell'usare dei beni e delle persone, facendosi sempre più moderata e ragionevole generò la libertà; l'attività guidata dal senso, fu conservazione e tutela della vita fisica, guidata dalla ragione divenne tutela e conservazione della personalità intellettuale e morale (1). La proprietà, in quanto è ristretta alle cose finite e corporee, la tutela in quanto è difesa del corpo, la libertà in quanto è libera estrinsecazione degli affetti dell'animo costituiscono il diritto naturale *primario* che Ulpiano definì: *quod natura omnia animalia docuit*, avente carattere negativo in quanto indica ciò che la ragione non riprova ma permette. Il dominio, la libertà, la tutela, sciolti dal senso e regolati dalla ragione costituiscono il diritto naturale *secondario* o *necessario*, che Giustiniano definì *quod naturalis ratio inter omnes homines constituit et apud omnes gentes peraeque custoditur*, in quanto vieta e comanda conformemente all'eterno vero. Le due parti del diritto civile ne costituiscono rispettivamente la materia e la forma, il corpo e l'anima, l'elemento mutevole ed eterno, la ragione civile e naturale, ossia la *mens legis* e la *ratio legis*, di cui l'una è il certo delle leggi che *spectat ad utilitatem qua variante variatur*, l'altra è il vero delle leggi, cioè la conformazione della legge al fatto, che *spectat ad honestatem quae aeterna est* (2).

Dalla libertà, proprietà, tutela, si genera l'*auctoritas*, la quale lungi dall'essere creazione arbitraria del legislatore, come vorrebbe Hobbes, ha il suo fondamento nella natura stessa dell'uomo, in quanto questi conoscendo ciò che è proprio della sua natura, lo vuole e lo attua colla mente e col corpo. Questa

---

(1) Sui concetti di libertà, proprietà, difesa e loro genesi psicologica cfr. *De Uno*, c. 71 e seg.

(2) Sui rapporti tra diritto primario e secondario cfr. *De Uno*, c. 75 e seg.

auctoritas naturale o razionale attuata nei fatti costituisce l'*auctoritas juris*, la quale fu dapprima *monastica*, spontanea espressione della personalità individuale, propria degli uomini che vivono solitarî all'infuori di qualsiasi organizzazione sociale: poi costituita la famiglia diventa *domestica* ed è l'espressione del dispotismo ancora rozzo e violento dei *patres*: infine col formarsi degli Stati diventa *civile*, ed è l'espressione dell'intelligenza, volontà, attività collettiva, ossia della personalità civile (1).

Dal diritto civile proprio di ciascun popolo si distingue il diritto civile *comune*, ossia il diritto naturale dei giureconsulti fondato sui comuni costumi dei popoli (2): abbiamo da ultimo il diritto naturale dei filosofi, dedotto da' principî puramente razionali e riferito alla gran città del genere umano (3). Col diritto privato si svolge parallelamente il diritto pubblico. Primo a sorgere è il governo degli ottimati, reso necessario dalla tulela dell'ordine, proprio degli uomini forti, poco amanti delle conquiste ma molto della loro libertà e dignità: esso si regge colle costumanze e mantenendo inalterato e arcano il diritto. Dalle repubbliche di ottimati, numerose ma piccole, i popoli molli e rozzi passano alle monarchie, i popoli di ingegno acuto ma molli cadono presto sotto i tiranni, mentre i popoli di ingegno acuto e forti si organizzano in repubbliche libere e popolari, sulla base dell'eguaglianza del suffragio, della libertà di opinione, dell'egual diritto agli onori. Mediante patti o statuti si possono costituire governi misti e temperati a base monarchica, aristocratica o democratica (4).

---

(1) Sull'*auctoritas* e sue forme cfr. *De Uno*, c. 88 e seg.

(2) Il Vico lo chiama *jus civile omnium civitatum commune* — (*De Uno*, c. 118), o *jus naturale gentium* (*Ib.*, c. 136), e ad esso riferisce la definizione del *jus civile* data da Gaio: « omnes populi qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim communi omnium hominum jure utuntur ».

(3) Cfr. sui rapporti tra *jus naturale gentium et philosophorum*, *De Uno*, c. 136.

(4) Sulle tre forme fondamentali di governo di *ottimati*, *regio*, *libero*,

Il *De Uno* ha tutti i caratteri di un vero e proprio trattato di filosofia giuridica, che il Vico con novità ed efficacia di espressione chiama *constantia juris*. Per esso il Vico assume una posizione netta e precisa di fronte ai tre indirizzi fondamentali che vedemmo essersi distintamente delineati in seno alla scuola del diritto naturale e che dovevano nel corso del secolo XVII accentuarsi e arrivare alle conseguenze estreme. Ai seguaci di Hobbes, moderni epicurei, il Vico rimprovera l'esclusiva importanza data agli elementi sensibili e utilitarî e perciò mutevoli del diritto. Ai cartesiani, moderni stoici, il Vico contesta la possibilità di formare una teoria filosofica del diritto colla guida esclusiva della ragione, senza tener conto degli appetiti, degli affetti, degli interessi che sono tanta parte della vita dell'uomo e della società. Tra questi due indirizzi estremi il Vico si attiene all'indirizzo di Grozio, che tra tutti aveva mostrato di intendere la complessità della natura umana e di assorgere al concetto di un diritto naturale o universale, derivandolo dalla ragione associata alla autorità e alla storia. Ma del Grozio non fu il Vico pedissequo seguace come il Pufendorf. Egli lo integra sotto un duplice punto di vista, filosofico e storico. Vedremo come nell'uso e nell'interpretazione della tradizione e della storia il Grozio non regga il paragone con Vico: ci basti per ora affermare che nel *De Uno* il Vico supera in rigore e profondità di concetti la filosofia giuridica contenuta nel *De jure belli et pacis*.

In questo trattato il Grozio si rivela più giureconsulto ed erudito che filosofo: i suoi principî filosofici sono nè saldi nè ben determinati: gli fa difetto il rigore logico, l'ordine sistematico, la precisione nel definire e nel distinguere; tra principî opposti talvolta non sa decidersi per nessuno di essi, nè sempre riesce a farli concorrere alla dimostrazione del suo assunto. Il Vico rilevò questi difetti del Grozio e con gran

---

rispondenti rispettivamente ai tre concetti fondamentali del diritto civile, *tutela, dominio, libertà*, cfr. *De Uno*, c. 138 e seg.

cura li evitò nel suo sistema (1). Fedele al principio della conversione del vero col fatto, egli lo trasporta nel campo delle scienze giuridiche. Condizione e criterio di verità del diritto sta nella sua possibilità ad esser attuato. L'idea pura del diritto deve rivestirsi di un involucro sensibile per tradursi nel fatto e rispondere al vero. La società di ragione non può separarsi dalla società dell'equo-bono, come il corpo non può separarsi dallo spirito. I concetti fondamentali del diritto civile, libertà proprietà tutela, le forme di governo non possono trattarsi nè come pure astrazioni, nè come fatti transitorî e contingenti, ma devono studiarsi nel loro evolversi graduale dal senso all'idea. Per lui il diritto naturale non è una astrazione filosofica ma risulta dal simultaneo concorso dell'equità naturale e razionale: limitato a un popolo è diritto civile, allargato a molti popoli è diritto delle genti, esteso al genere umano è diritto naturale filosofico o diritto universale: anche in quest'ultima fase di evoluzione in cui l'idea eterna del diritto risplende di luce più viva, il Vico ne subordina la verità alla sua attuazione.

La costanza con la quale il Vico applicò il suo criterio di verità in tutti i campi del diritto civile e politico e nelle sue diverse fasi di sviluppo sta a provare la saldezza de' suoi principî filosofici e le attitudini speculative del suo ingegno. La fusione e conciliazione degli opposti indirizzi in un indi-

---

(1) Nel *De Uno* (*Proloquium*) il Vico dice di Grozio che « fu filosofo e filologo ma trascura il diritto civile romano per trattare solo del diritto naturale delle genti, di cui formò un intiero sistema che gli meritò il nome di giureconsulto del genere umano. Però se bene si guarda i suoi principî sono fondati più su ragioni probabili e verosimili che necessarie e irrefragabili ». — Il Tommaseo in una nota al *Saggio su Vico* stabilisce un parallelo tra Grozio e Vico che ci sembra rispondere al vero. Ecco le sue parole: « Nel Grozio più palpabile l'ordine delle materie, nel Vico più splendido l'ordine delle idee. Il pensiero del Vico talvolta non chiaro per troppo potente generalità: nel Grozio non determinato per troppo meschine minuzie. Il Vico poesia, Grozio prosa: quegli contemplante che vola: questi giusdicente che cammina e talvolta a ritroso ».

rizzo mediano più rispondente alle esigenze delle scienze etico-giuridiche, ancora imperfetta e quasi incosciente nel Grozio è attuata dal Vico con rigore di principî e con piena coscienza. E mentre il suo sistema filosofico sembra coordinarsi ai sistemi sorti in seno alla scuola del diritto naturale, nel fatto egli non fa che continuare l'opera degli interpreti nostri che avevano portato l'elaborazione dell'equità naturale ad un alto grado di perfezione: egli ne compie e corona l'edifizio colla dottrina dell'equità civile.

69. — Fu accusato il Vico di aver confuso l'etica col diritto, di non aver avuto chiara la coscienza dei loro rapporti e dei loro caratteri differenziativi (1). L'accusa, se fondata, farebbe torto al suo acume e sarebbe in contraddizione col senso finissimo per cui egli sapeva sceverare il fatto giuridico dagli altri fattori concorrenti. A noi pare che anche sotto questo aspetto il Vico affermi la sua superiorità di fronte ai giusnaturalisti, ponendo la questione dei rapporti tra morale e diritto sopra nuove basi atte a facilitarne la soluzione. Prima del Thomasius noi assistiamo per parte dei sistemi usciti dalla scuola del diritto naturale a un progressivo assorbimento del fatto morale nella sfera giuridica; il concetto del diritto si allarga fino a comprendere la vita morale e vien meno ogni criterio di distinzione tra le discipline etiche e le giuridiche. Il Vico ebbe certo coscienza di tale confusione quando affermò che per opera dei seguaci di Hobbes e di Cartesio erano rinnovellati gli antichi sistemi degli Epicurei e degli Stoici, di cui gli uni confondevano la giustizia colla felicità e coll'utilità, gli altri colla onestà e colla virtù morale (2). Non sfuggì al Vico l'impo-

(1) Cfr. Cantoni, Op. cit., p. 93. — Dei moderni critici del Vico il Cantoni fu quello che meno riuscì ad afferrare la dottrina metafisica e giuridica del Vico. Di ciò lo rimproverano il Siciliani, Op. cit., p. 141 e il Labanca, Op. cit. p. 108 e seg.

(2) Cfr. Carle, *La filosofia del diritto nello Stato moderno*, (Torino, Unione, 1902), Parte I, lib. III, c. v, ove tratta da un punto di vista del tutto nuovo della elaborazione dell'idea di giustizia nell'età moderna.

tenza degli Epicurei e degli Stoici antichi e moderni ad assorgere al concetto del giusto, nel quale gli elementi dell'utile e dell'onesto, dell'interesse e della moralità, insieme convengono. Da un punto di vista puramente pratico in antico i Romani, nell'età moderna gli interpreti della scuola di Bartolo e Baldo, avevano elaborato il concetto dell'*equo-bono*, inteso a commisurare l'utile tra gli uomini viventi in società secondo le norme dell'onesto. Il diritto naturale, che l'Hobbes derivò dall'utile e i seguaci di Cartesio tendevano a far derivare dall'onesto, è dal Vico fatto scaturire dal concetto intermedio dell'*equo-bono*. Per lui infatti il diritto naturale *est utile aeterno commensu aequale* (1), cioè è l'*aequum bonum* dei giureconsulti romani e dei nostri interpreti antichi.

Prima del Vico il Grozio e il Leibniz avevano cercato di svolgere il diritto naturale sull'ampia base dell'utile e di elementi razionali di natura etica: ma il Grozio non arrivò a fondere i diversi elementi in un concetto unitario che servisse di fondamento sicuro al suo sistema, il Leibniz stabilì un rapporto puramente metafisico tra l'utile, il giusto, l'onesto, astraendo dai bisogni della pratica. Mancò ad entrambi la base salda della tradizione romana su cui il Vico elevò la sua dottrina filosofica. Il Grozio e il Leibniz trascurarono il concetto dell'equo e assorsero al concetto del giusto colla guida esclusiva della ragione: il Vico pervenne al giusto per naturale svolgimento dell'equo. Per il Vico il giusto è un genere, un'astrazione, un'idea: come tale si distingue dall'equo che è l'idea del giusto tradotta nel fatto, in quanto cioè tien conto delle ultime circostanze dei fatti (2).

Niuno prima del Vico aveva tentato una genesi psicologica del diritto nei suoi rapporti colla morale e cogli altri elementi della

---

(1) Cfr. *De Uno ecc.*, ediz. citata, § 44.

(2) Nel *De Ant.* (ediz. cit., c. II, § 15) il Vico dopo aver detto che *vero* ed *equo* per i latini hanno lo stesso valore, aggiunge: « *aequum ultimis rerum circumstantiis spectatur, quemadmodum justum genere ipso* ».

vita civile. Religione, morale, diritto, hanno per origine comune la *vis veri*, per cui l'uomo avverte lo stato di degradazione in cui si trova e cerca di uscirne. Primo a destarsi è un senso di timore verso il nume donde si genera la *pietà*: questa eccita e ravvalora il *pudore* o senso morale, forza irriflessa e misteriosa che si svolge nella intimità della coscienza, senso di vergogna del proprio stato corrotto, freno alle cupidigie e agli affetti dell'animo (1). Ultima sorge la libertà che si svolge come forza esterna sulle cose e sulle persone fatte servire a necessario complemento della personalità. Il contrasto tra il pudore e la libertà ossia tra morale e diritto si inizia nell'individuo, si svolge nella società. Sotto l'influenza del pudore alleato colla pietà si genera il costume, freno efficace dei bisogni e degli appetiti. Il regolamento delle libertà individuali e quindi degli interessi genera il diritto, che è la misura o la proporzione da osservarsi dagli uomini viventi in società nell'operare a proprio vantaggio. Per tal guisa la virtù è la forza del vero che colla cupidigia combatte, il diritto è la forza del vero che regola le libertà e gli interessi. Il rapporto tra virtù e diritto fu inteso dal Vico come rapporto tra vero e certo, tra vero di ragione e vero di sentimento: la virtù è un vero che si cinge del profumo della bellezza, il diritto possiede la evidenza delle verità matematiche: l'uno ha sede nell'animo, l'altro nella mente spoglia di affetti.

Distinzione non significa per Vico necessaria e fatale opposizione: virtù e diritto svolgendosi sono destinati a prestarsi reciproco aiuto. Il pudore è il sostegno più forte del diritto naturale e ne è guida sicura di interpretazione (2). L'armonia metafisica vagheggiata dal Vico tra il vero e il certo diventa nelle scienze etico-giuridiche armonia tra diritto e virtù. Nel

(1) Sul pudore cfr. *De Uno*, § 51, 7, e sopratutto *De constantia philologiae*, c. III. — Cfr. sul rapporto tra morale e diritto in Vico il Siciliani, Op. cit., c. XIII.

(2) Cfr. *De Uno*, § 51, 7. « Pudore universum jus naturale conspersum, eoque solo totum consistit ».

De Uno il rapporto tra diritto e morale è trattato da un punto di vista essenzialmente metafisico: nelle opere posteriori doveva essere svolto sulla base dell'osservazione psicologica e della storia.

70. — Nel *De Uno* il Vico appare il filosofo del diritto inteso a porre i fondamenti metafisici di una dottrina civile. Il diritto vi si rivela nei suoi caratteri universali e costanti quale espressione dell'eterno vero, rispondente alla natura razionale dell'uomo. Potrebbe alcuno credere che il Vico avesse fatto opera aprioristica analoga ai sistemi usciti dalla scuola del diritto naturale. In realtà il Vico aveva seguito diverso cammino: la sua filosofia giuridica non era opera arbitraria della ragione, ma il risultato di una potente astrazione fatta sopra materiali offerti dalla storia del diritto. Al Vico sarebbe parsa opera vana una dottrina filosofica del diritto, che non avesse trovato nel fatto conferma. Il criterio della conversione del vero col fatto doveva farlo convinto che il diritto filosofico se veramente risponde alla natura umana astrattamente considerata, non può trovarsi in contraddizione coi fatti e se contraddizione esiste essa è transitoria. La logica delle idee deve per essere vera identificarsi e confondersi colla logica e l'ordine delle cose. Ma tale identificazione è lenta e graduale: dapprima il diritto esiste come fatto, si attua sotto l'azione della necessità e dell'utilità; solo in uno stadio progredito di riflessione l'uomo avverte sotto le mutevoli forme storiche il progressivo attuarsi dell'idea eterna del giusto.

Dimostrare col sussidio della filologia, cioè della storia largamente intesa la progressiva attuazione nell'ordine dei fatti del diritto naturale, divenne la meta a cui si indirizzarono le ricerche e gli studî del Vico. Tale dimostrazione egli doveva dapprima chiedere al diritto romano ricostruito ne' suoi testi genuini dai giureconsulti colti e nella sua storia dal Gravina. Il diritto romano appariva a lui come ai giureconsulti nostri, al Gravina, al Doria un prodotto di formazione naturale e spontanea mirabilmente atto a servir di guida e di modello per

la determinazione delle leggi costanti e universali che segue il diritto nella sua evoluzione storica. Dominato da questo concetto che rispondeva alle nostre più costanti tradizioni il Vico si diede nel *De Constantia* (1) a ricostruire con larghezza e originalità di vedute il diritto romano per trarne argomenti alla dimostrazione de' suoi principî filosofici. La scuola del diritto naturale fin dal suo sorgere col Grozio aveva dichiarato guerra aperta al diritto romano: Descartes erasi levato contro gli studî storici e filologici. Il Vico posto nell'alternativa di negare la storia o la filosofia, l'autorità o la ragione, il diritto romano o il diritto naturale non ebbe un momento di esitazione: si attenne alla tradizione romana mostrando come da essa potessero derivarsi principî per una concezione filosofica del diritto. Egli volle essere l'anello di congiunzione tra i metafisici e gli storici del diritto. Come vi è una fisica e una metafisica della natura, cosi vi è un diritto fisico e metafisico. Il diritto fisico è il diritto romano quale esiste nella storia: il diritto filosofico fondato sulla contemplazione astratta della natura umana se non vuol essere arbitrario deve potersi convertire nel fatto. A questa condizione il diritto fisico per forza naturale di cose finisce per incontrarsi e coincidere col diritto filosofico. Di qui il rimprovero da lui mosso da un lato a Platone per aver confuso il giusto ideale col giusto eterno, l'uno inconvertibile, l'altro convertibile col fatto, dall'altro a Grozio e a Pufendorf per non aver tenuto conto della storia e per aver foggiato un diritto filosofico che non è praticato nel costume (2).

La storia di Roma si inizia colla guerra di tutti contro tutti. Da questa guerra esce la feudalità solitaria delle famiglie che comandano ai clienti e lottano contro i nomadi.

(1) Il *De Constantia jurisprudentis* diviso in due parti, *De Constantia Philosophiae* (breve riassunto dei principî filosofici ampiamente esposti nel *De Uno*) e *De Constantia Philologiae*, fu pubblicato nel 1721.

(2) Tali rimproveri si possono leggere nella *Prima Scienza Nuova* (1726), libro I, c. 3 e 5.

In seguito alle rivolte dei clienti i patrizi si chiudono nelle città, si organizzano in ordini, combattono i ribelli e dai vinti si formano le plebi. Ma queste col tempo cresciute di numero si rivoltano di nuovo, e l'aristocrazia è costretta a cedere, a estendere al popolo leggi, campi, matrimoni, cittadinanza. Cogli imperatori abolite le classi e i privilegi, le leggi appaiono altrettante generalità filosofiche. Scompare l'antico diritto rozzo e violento e la forza dell'autorità si confonde con quella della ragione. L'armonia tra il senso e la ragione, tra il vero e il certo, tra filosofia e filologia sembrava raggiunta. Ma nel trarre dalla storia di Roma il corso ideale del diritto, il Vico dovette colmare lacune, completare tradizioni, adottare un'arte nuova di critica e di interpretazione atta a penetrare il significato di intere epoche storiche e fondata sulla osservazione psicologica e sullo studio delle lingue.

La ricostruzione storica del diritto romano dischiuse al Vico la via alla ricostruzione storica del diritto quale si manifesta ne' suoi caratteri costanti nel mondo delle nazioni. Ma ben comprese il Vico che tale ricostruzione non poteva dirsi completa se il fenomeno giuridico non era studiato ne' suoi rapporti colla religione, colla morale, colla politica considerati come altrettanti prodotti storici che si svolgono parallelamente al diritto e ne attraversano le stessi fasi di formazione.

Nella *Prima Scienza Nuova* (1) il diritto naturale non è più studiato come prodotto storico di un popolo particolare, ma come formazione collettiva, cioè come la scienza dell'uomo solitario che vuol la salvezza della sua natura e la conquista per gradi nel consorzio sociale sotto la pressione delle necessità e delle utilità. Alla mancanza di documenti storici, di tradizioni certe, di testimonianze sicure supplì il Vico colle sue intuizioni audaci e divinatorie, coll'autorità del senso comune che è la mente dell'uomo collettivo da cui traggono

(1) Fu pubblicata nel 1726, ed è sopratutto notevole per la formazione storica e sociale del diritto.

origine quelle massime di sapienza volgare in cui tutti i popoli convengono e sono universalmente praticate.

Dal primitivo stato di solitudine e di abbandono in cui manca ogni freno al senso e il diritto è sinonimo di forza l'uomo invaso da terrore religioso esce contraendo stabili unioni in sedi fisse. La famiglia rappresenta la prima fase dello sviluppo sociale: solidamente costituita sul principio religioso essa si allarga fino a comprendere quanti per sfuggire ai pericoli e alla miseria della vita nomade invocano la protezione dei forti. Costumi, diritto, politica riflettono in questo antichissimo stadio di vita sociale lo stato mentale dell'uomo. A uomini ignoranti e superstiziosi, privi del necessario alla vita, insofferenti di freno, amanti della solitudine, devono convenire religioni spaventose e crudeli, costumi barbari ma moderati. È questo il periodo divino o teologico del diritto naturale in cui mancando le leggi, i diritti si custodiscono colle religioni. I padri sono sapienti, sacerdoti, re nelle famiglie che costituiscono una libera e assoluta monarchia (1).

Coll'ampliarsi delle famiglie in *gentes*, coll'ammutinarsi dei plebei e conseguente organizzarsi dei *patres* in ordini e nelle città, sorgono i governi aristocratici e quindi i regni eroici. Le plebi lottano per la libertà di ragione, per l'uguaglianza dei diritti, per il possesso dei campi. I costumi sono sempre severi ma meno feroci, il diritto eroico si mantiene rigido, crudele, arcano, privilegiato (2).

Ma gli eroi decadono convertendosi in tiranni; nelle città i plebei ottengono di esser parificati ai nobili nel godimento dei diritti e si iniziano i governi civili nella forma di repubbliche libere o di monarchie civili. I costumi si ingentiliscono e con essi si fa umano e civile il diritto naturale. Coll'estendersi della naturale equità delle leggi sorgono i filosofi a meditare

(1) Circa i caratteri del diritto, della morale, della politica in questo primo periodo cfr. *P. S. N.*, lib. II, c. 18, 19-20, 39, 48.

(2) Del diritto, della morale, politica eroica il Vico tratta, *Ib.*, lib. II, c. 17, 24 22, 30-31, 44, 51.

il vero delle cose e con essi si iniziano la metafisica e le diverse scienze e arti. Dai rapporti fra le città si svolge il diritto naturale delle nazioni, e dall'unione delle nazioni il diritto universale del genere umano (1).

Per tal modo le varie fasi di aggregazione sociale, le forme di governo, i costumi, il diritto si succedono secondo una legge costante riflettendo il corso delle idee espresse a loro volta nelle lingue. I concetti di diritto civile, di diritto naturale, delle genti, non più considerati da un punto di vista puramente astratto, non più ristretti a un popolo determinato ci si presentano concetti vivi e reali, formazioni storiche strettamente legate col graduale sviluppo dello spirito umano nelle sue manifestazioni individuali e collettive. Nella *Prima Scienza Nuova* l'idea predominante è pur sempre l'evoluzione storica del diritto considerato, come dice il Carle, la quintessenza dell'aggregato sociale. In Roma il diritto sembrava assorbire tutti gli altri elementi della vita sociale in guisa da apparire quasi l'elemento esclusivo; perciò il Vico volle porsi da un punto di vista più elevato per meglio determinarne i caratteri, le leggi universali e costanti del suo eterno divenire storico.

71. — Il problema relativo alla natura socievole dell'uomo, all'origine della società e della sovranità, era stato argomento di vivaci discussioni in seno alla scuola del diritto naturale. Tale problema, osserva il Carle, era necessariamente implicito nel concetto da cui aveva esordito il pensiero filosofico moderno, secondo cui l'uomo come tale, così come esce dalle mani di natura e non in quanto fa parte di un qualche gruppo sociale, è capace di diritto. Dei due termini, individuo e società, per tal modo dissociati solo al primo, nei varî sistemi usciti dalla scuola del diritto naturale, fu attribuita esistenza reale (2).

---

(1) Dei tempi umani tratta il Vico, *Ib.*, lib. II, c. 37, 46, 54.

(2) Vedi Carle, *Fil. del Dir. nello Stato moderno*, Parte I, lib. III, c. VI, in cui è trattato l'argomento dell'individuo e della società nella moderna filosofia del diritto. Vedi sopratutto i §§ 146-148 in cui si discorre della ipotesi di uno stato di natura, della genesi della società e sovranità.

All'individualismo religioso, filosofico, politico, economico dell'epoca era naturale complemento la concezione atomistica della società. Tutti gli indirizzi filosofici sorti in seno alle scienze morali nel secolo XVII ammisero, variamente concepito, uno stato di natura anteriore alla vita sociale in cui l'uomo godeva di una indipendenza assoluta e di una libertà sconfinata, e da cui sarebbe uscito in virtù di patti e di volontarî accordi, nei quali riponevasi la genesi così della società come della sovranità. Il Grozio, pur considerando l'uomo naturalmente socievole, ammise nei primordi della vita gentilesca un periodo, circa un secolo, di vita nomade, durante il quale venne meno il *sensum naturalis societatis, quae est inter homines*. Tale stato di nomadi, non ferino ma rozzo, egli credette necessario ammettere per spiegare la genesi della proprietà privata, e del rispetto che devesi usare all'uomo come tale. Lo ritenne composto di semplicioni e di deboli pervenuti allo stato civile per un certo consenso o contratto dei padri di famiglia. Il Pufendorf, sull'esempio di Grozio, considerò i decaduti gentili come uomini « abbandonati in questo mondo senza aiuto divino ». L'Hobbes non riconosce alla socialità il carattere di tendenza originaria; movendo dall'uomo dominato dal senso, dagli appetiti, dagli istinti, concepisce lo stato di natura come un vero stato ferino. Anche il Locke ammise uno stato di natura anteriore alla società, stato di individui tremebondi se non furibondi come volle l'Hobbes. Rappresentante della tradizione medioevale contro i nuovi indirizzi inaugurati dal Grozio, Giovanni Selden (1) si fece a sostenere che la gentilità decaduta non si era mai abbassata allo stato ferino per l'intervento diretto della divinità e che non dovevasi studiare con criterio diverso la storia degli Ebrei e quella dei Gentili (2).

Gli stessi problemi si affacciarono al Vico: nel risolverli egli

---

(1) L'opera del Selden, dotto ebraista inglese, fu pubblicata nel 1640 col titolo: *De jure naturali et gentium juxta disciplinam Hebraeorum*.

(2) Cfr. Labanca, Op. cit., c. VII, p. 209 e seg.

si trovò in contrasto coi filosofi solitarî o monastici, fautori dell'individualismo egoista e razionalista, mentre riservò tutte le sue simpatie per i filosofi politici, le cui opere erano intese a ben regolare l'uomo nella civile società. Nella sua ammirazione pel Cristianesimo, nella sua avversione pel movimento protestante, entrava come elemento la considerazione dell'in-l'interesse sociale ch'egli giudicava compromesso dallo spirito individualista che animava la Riforma. La sua ammirazione per Grozio, ch'egli si compiace di chiamare sociniano (1), non ha altra origine. Nell'avvertire i pericoli dell'individualismo nel campo delle scienze morali, nell'additarne le cause, nell'indicarne i rimedî, il Vico fu solo ed inascoltato. Nel *De Uno* trattò della natura socievole dell'uomo e delle origini e cause della convivenza sociale da un punto di vista puramente astratto mirando a integrare il Grozio e a contrapporsi ai cartesiani e ai seguaci di Hobbes. Nella *Seconda Scienza Nuova* egli si accinse a dare del problema la dimostrazione storica e psicologica, riuscendo a conclusioni che fanno di lui il precursore di una scienza sociale (2). Il fatto che risalendo alle origini

---

(1) Il Vico dà la qualifica di sociniano a Grozio in due passi della *Prima Scienza Nuova*, ed. cit., IV, lib. I, c. 5; lib. II, c. 3, e in entrambi i casi a proposito degli uomini immaginati da Grozio originariamente buoni e semplici, ma deboli, soli e bisognosi di tutto; il Vico chiama tale ipotesi sociniana. — Il Labanca, Op. cit., p. 211, corregge l'affermazione del Vico fondandosi sul fatto che il Grozio era arminiano e che scrisse una *Defensio fidei* contro Socino. A questo lavoro del Grozio contro Socino non accenna il Ruffini nell'opera citata sulla *Libertà religiosa*: in quella vece dimostra con argomenti decisivi la stretta affinità tra la dottrina di Socino e quella degli arminiani. — « Il Grozio, dice il Ruffini, proclamava altamente la sua buona intesa con i Sociniani, coi quali e specialmente col Crell era in intimo rapporto epistolare. » — L'affermazione del Vico non appare quindi destituita di fondamento. — Cfr. Ruffini, Op. cit., p. 108.

(2) Il Vico fu più studiato da letterati, filosofi e storici che non da cultori di scienze morali e sociali. In generale i critici del Vico non rilevano l'aspetto sociologico della *Seconda Scienza Nuova*. Vi accennano l'Amari e il Siciliani: lo dimostrò ampiamente il Carle nelle sue « *Lezioni di Scienza Sociale* » (inedite) da cui sono tratti molti concetti in questo paragrafo contenuti.

più remote della storia non si ha memoria di uomini vissuti all'infuori del consorzio civile, costituisce per il Vico l'argomento decisivo in favore dell'esistenza originaria del diritto che è quanto dire della natura socievole dell'uomo, poichè le cose fuori del loro stato naturale non possono a lungo perdurare. Il presupposto della *Seconda Scienza Nuova* è che l'umanità abbia un corso uniforme ed immutabile, sia governata da leggi costanti, che tutti gli uomini non sieno che membri di un gran corpo che non muore mai, ma ad ogni istante per il continuo mutare degli individui si rinnovella, molteplice ed uno ad un tempo. Religioni, leggi, costumi, governi, arti, scienze, sono le manifestazioni di questo essere che si svolge eterno nel tempo e nello spazio. Convinto della reale esistenza di un organismo sociale, convinto che le singole scienze lo fanno conoscere nei diversi aspetti, egli divinò la possibilità di una scienza che valesse a farcelo conoscere nel suo insieme, nella sua grande unità organica, nelle sue origini e nel suo sviluppo (1). *Nova scientia tentatur* potè scrivere il Vico nel por mano all'opera sua destinata a rintracciare nella storia il corso costante e immutabile dell'umanità. Egli si compiace contrapporre il mondo civile al mondo della natura esterna per affermare che se di questa erano stati penetrati i misteri, quello rimaneva sempre un enigma indecifrato: ciò potè avvenire perchè la mente umana impedita dai sensi e attratta dalle cose esterne, deve durar fatica a intendere sè medesima, così come l'occhio vede tutti gli oggetti che stanno fuori di sè, ma non vede sè stesso se non per mezzo dello specchio. Il disegno così della natura esterna come del mondo civile appare architettato da un'intelligenza suprema: ma come i fatti naturali si succedono secondo certe leggi che la scienza rileva, così il mondo civile è fatto dagli uomini, che lo attuano secondo la propria natura e con mezzi

---

(1) Cfr. E. Amari, *Critica di una Scienza delle legislazioni comparate*, Genova, 1887, c. IX, § 97 e seg.

proprî. Per tal modo il Vico conciliava la fede nella Provvidenza colla necessità di spiegare umanamente e per vie naturali il mondo delle gentili nazioni (1).

Il metodo da seguirsi per la costruzione della nuova scienza doveva, secondo il Vico, essere duplice, psicologico e storico. I principî del mondo sociale devono anzitutto rintracciarsi nelle modificazioni della mente umana. In essa devono ritrovarsi i germi delle istituzioni sociali e i loro diversi gradi di svolgimento progressivo. Fin dalle sue prime opere il Vico aveva mostrato di intendere la natura umana nelle sue tendenze e nei suoi caratteri costitutivi (2): ma solo nella *Seconda Scienza Nuova* riassume tutto il lavoro anteriore di osservazione psicologica in principî assiomatici che racchiudono profonde verità da tenersi presenti da chiunque si fa a studiare il mondo umano (3). Nelle *Orazioni* e nel *De Uno* le osservazioni relative all'uomo e alla sua natura sono frutto di intuizione geniale: nella *Seconda Scienza Nuova* esse ricompaiono in forma di assiomi fondati sul senso comune e rispondenti alla esperienza storica. Se talvolta fece difetto al Vico la prova dei fatti e le testimonianze tratte dalla storia sono arbitrarie e forzate, spesse volte accadde che la critica storica posteriore confermò le sue geniali divinazioni. L'uomo, egli osserva, spiega le cose ignorate o oscure o dubbie secondo la sua natura, valendosi delle cognizioni che già possiede, movendo dalle cose presenti per giudicare le lontane, trasportando sè stesso nelle cose inanimate (4). — Se l'uomo non può

(1) Cfr. *S. S. N.*, Libro I, *De' Principî*. — Osserva il Vico che se da un lato la *S. N.* è « una teologia civile ragionata della Provvidenza divina » dall'altro è « una storia delle umane idee », Libro I, *Del Metodo*.

(2) Nel *De Uno* il Vico aveva definito l'uomo: « un conoscere, volere, potere finito che tende all'infinito »: altrove lo definisce: « mente illuminata, cuor retto e lingua fedele interprete di entrambi » mettendo in rilievo l'armonia che deve esistere fra le diverse facoltà.

(3) Tali principî assiomatici il Vico chiama « dignità » e sono in tutto 114.

(4) Cfr. *Dignità*, 1, 2, 32, 34, 54.

sapere il vero delle cose si attiene nell'operare al certo, a ciò che a lui sembra vero, al senso comune (1). — L'uomo in qualunque stadio e condizione di vita sociale ama principalmente l'utile proprio; a misura che la cerchia dei suoi interessi si allarga alla famiglia, alla città, alla nazione, al genere umano, si estende d'altrettanto il suo egoismo (2). — Dalle necessità e utilità della vita regolate dal senso comune, trae sopratutto l'uomo impulso ad operare: esse costituiscono il criterio saldo per l'interpretazione della condotta presente e futura. A beneficare, a contrarre i vincoli sociali, ad accettare le diverse forme di governo, le leggi, le istituzioni, sono gli uomini sopratutto tratti dall'utile che ne ritraggono (3). — Prima a svolgersi nell'uomo è la vita del senso, poi quella del sentimento, quindi della ragione: epperò se prima gli uomini sentono senza avvertire, poi avvertono con animo perturbato e commosso, finchè da ultimo riflettono con mente pura. — Il progresso morale è in stretto rapporto collo sviluppo psichico: quando sieno successivamente soddisfatte le necessità, le utilità, le comodità della vita, l'uomo che non domina gli appetiti e non intende la voce della ragione, si abbandona al piacere, al lusso, finchè non rovina nella dissolutezza (4). Tali osservazioni di psicologia individuale il Vico completa con osservazioni generali di psicologia collettiva. I popoli, come gli uomini, hanno periodi di infanzia e di giovinezza: fatti adulti invecchiano e quindi muoiono. I popoli rozzi e barbari come i fanciulli favellano per universali, sono inclini a imitare, hanno vigorosa la memoria, vivida la fantasia, debole il raziocinio, profondo il culto delle tradizioni; lentamente e per gradi si inducono a rinunciare alla loro libertà, ai loro patrî costumi: ribelli a ogni freno sono domati dalla religione: impenetrabili nella loro

---

(1) *Dig.*, 9, 11, 12.
(2) *S. S. N.*, lib. I, *Del Metodo*.
(3) *Dig.*, 80.
(4) *Dig.*, 53, 66.

barbarie cedono alla violenza delle guerre o alle attrattive dei commerci. I costumi dei popoli sono dapprima crudi, poi severi, quindi si ingentiliscono, per farsi nell'ultima fase del loro sviluppo raffinati e dissoluti (1).

L'osservazione psicologica si completa nel Vico collo studio e coll'interpretazione della storia, ch'egli chiama la biografia dell'umanità. Gli studî storici all'epoca sua erano degnamente rappresentati in Italia dal Giannone e dal Muratori. Il Giannone se non aveva tratto dalla storia una scienza nuova, aveva certamente studiato la storia con criterî nuovi. In lui troviamo non il solito espositore dei fatti politici, ma lo studioso della vita civile e interiore dello Stato: primo mostrò di saper ragionare sui fatti, e di trarne argomenti alla dimostrazione di una tesi (2). Il Muratori fece della critica e della erudizione storica fine a sè stessa: ricercatore e raccoglitore indefesso e sagace risolvette, dice il Manzoni, « tante questioni, tanto più ne pose, ne sfrattò tante inutili e sciocche »: ma egli non penetra oltre il fatto, non raccoglie a unità tante cognizioni: di queste non vede nè i principî nè le conseguenze (3). Sotto questo aspetto egli fu il vero contrapposto del Vico, il quale si formò

(1) *Dig.*, 45, 48, 50, 52, 67, 71, 102.

(2) Pietro Giannone (1676-1748), appartiene a quella schiera di giureconsulti storici ed eruditi che all'epoca di Vico illustravano Napoli. Fu allievo di Domenico Aulisio (1649-1717), e frequentò la casa di Gaetano Argento, noto avvocato e magistrato di Napoli (1661-1730). Dopo vent'anni di lavoro il Giannone pubblicò nel 1723 in Napoli la sua *Storia civile del Regno di Napoli* divisa in quaranta libri in cui si fa difensore dei diritti dello Stato contro le usurpazioni dell'autorità ecclesiastica. — Il Vico conobbe certo il Giannone ma non lo ricorda per evidenti ragioni di prudenza.

(3) Il Muratori (1672-1750) pubblicò l'opera sua maggiore « *Rerum italicarum Scriptores* » nel periodo 1723-1738. — Il Vico ricorda il Muratori in una lettera al Gaeta del 1737 a proposito del trattato di *Filosofia morale* che il Muratori pubblicò nel 1735. — Il Manzoni, (*Opere varie*, Milano, Redaelli, 1845, p. 163-171) contrapponendo il Muratori al Vico dice « che osservando i loro lavori, par quasi di vedere, con ammirazione e con dispiacere insieme, due gran forze disunite, e nello stesso tempo come un barlume d'un grand'effetto che sarebbe prodotto dalla loro riunione ».

della storia un largo concetto fino a comprendere in essa tutte le manifestazioni umane, la interpretò agli effetti delle scienze morali, se ne valse per la costituzione di una scienza nuova. Egli spinge il suo sguardo nelle epoche più oscure, là dove più scarse e misteriose sono le memorie e le tradizioni, e si aiuta con criterî derivati dalle proprietà costanti della mente umana e dall'esperienza dei fatti più conosciuti. Egli sa che tutte le nazioni si illudono di avere antichissima origine, che l'ordine delle idee risponde all'ordine delle cose, che idee uniformi riscontrate in popoli diversi e lontani devono avere un fondamento comune di verità, che le tradizioni volgari hanno pubblici motivi di vero, che certi concetti trovansi espressi in tutte le lingue, che i parlari volgari fanno testimonianza degli antichi costumi dei popoli, che le leggi delle dodici tavole e i poemi di Omero sono storie civili degli antichi romani e greci, che la poesia, le favole, la mitologia, contengono elementi di vero, che le lingue riflettono nel loro svolgersi lo stato mentale dei popoli (1). Crea per tal modo un'arte critica nuova dei fatti storici, per la quale, poesia, leggi, simboli, monumenti, etimologie, riti, formole, dottrine, divengono materiale prezioso per la ricostruzione del mondo sociale e umano.

Dopo di avere gettate le basi e stabiliti i principî e il metodo della nuova scienza, il Vico si fa a descrivere il processo delle cose sociali. Nell'immaginar l'uomo vivente fuori della società in uno stato ferino, il Vico subì l'influenza dell'epoca. Ma se ben si guarda, la descrizione dello stato ferino fatta dal Vico presenta analogie colla descrizione dell'uomo primitivo e delle sue condizioni fatta dai moderni. Fantastico e romanzesco è lo stato di natura del Grozio, del Pufendorf, dell'Hobbes, non interamente quello del Vico, fondato sulla psicologia e sulla storia integrata da felici intuizioni. Ai semplicioni solitarî di Grozio, deboli e bisognosi di tutto, agli abbandonati di Pufendorf senza cura e aiuto divino, ai licen-

(1) Vedi *Dignità*, 3, 13, 16, 17, 19, 20, 22, 64.

ziosi violenti di Hobbes, ai sapienti immaginati da Platone, il Vico sostituisce uomini immani e fieri, quali la tradizione dei Giganti ci ha conservato, in preda a passioni bestiali, a concubiti vaghi, privi di qualsiasi idea religiosa, di ogni senso di pudore e di umanità, nomadi e degradati così da apparire più bestioni che uomini (1).

Colpiti da terrore religioso alla vista degli spettacoli naturali gli uomini giganti cominciarono a venerare gli dei: la vergogna del loro stato corrotto li indusse a celebrare giuste nozze, a seppellire i cadaveri in sedi fisse. Mentre altri potè ricostruire la società movendo da pretesi diritti naturali, che la riflessione filosofica poteva solo insegnare, il Vico convinto che tutti gli inizî delle cose sono rozzi e semplici e devono dai fatti ricavarsi, risale colla scorta della sapienza volgare ai primordi della umanità per stabilire ch'essa è in germe contenuta nelle tre istituzioni o *foedera generis humani* delle religioni, dei matrimoni, delle sepolture, nelle quali tutti i popoli convengono e che per concorde testimonianza della tradizione, del senso comune del genere umano, delle lingue, costituiscono i fondamenti e i principî da cui si inizia la storia dell'umanità (2).

Riconosce il Vico che i varî aspetti della vita sociale non si svolgono indipendenti, ma contemporaneamente, in guisa che il progresso dell'uno riflette e spiega il progresso in altri aspetti conseguito: escluse invece gli influssi esercitati da un

(1) Pochi, anche dei moderni, hanno reso giustizia al Vico in ordine alla sua dottrina dello stato ferino. Eppure egli ebbe il gran merito, riconosciutogli dal Labanca, Op. cit., p. 215, di avere trasformato la ipotesi giuridica dello stato di natura in una tesi storica per intendere non solo il giure naturale, ma ancora la naturale storia di tutti i popoli gentili. Per il Vico lo stato ferino non è come per l'Hobbes il vero stato naturale e primordiale degli uomini, ma uno stato innaturale; per lui lo stato di natura veramente tale è lo stato sociale. Epperò la dottrina dello stato ferino nel Vico è tutt'altro che un romanzo o romanzetto della *Scienza nuova* come i critici hanno per lo più affermato.

(2) Cfr. *S. S. N.*, lib. I, *De' Principî*.

popolo sopra un altro. Fu questo errore, poichè se l'uniformità e costanza di tendenza e di natura può spiegare l'uniformità delle istituzioni in popoli diversi e lontani, essa non esclude l'influenza esercitata da un popolo sopra un altro, e il vincolo di ereditarietà che si stabilisce tra le varie stirpi.

Il corso seguito dall'umanità nel suo lento e graduale sviluppo, è distinto dal Vico in tre periodi o epoche, il periodo divino, eroico, umano. Queste tre fasi hanno un fondamento psicologico e si riflettono in tutte le manifestazioni della vita collettiva (1).

La natura dell'uomo pel predominio del senso e della fantasia fu dapprima naturalmente poetica, portata a dar vita alle cose inanimate, a creare una moltitudine di dei temuti e rispettati. Il sentimento della propria forza e invidualità in progresso di tempo trasformò gli uomini in altrettanti eroi, fieri della loro origine divina, dominati da forti passioni. Da ultimo la natura umana, fatta intelligente e quindi modesta, benigna, ragionevole, riconobbe per leggi la coscienza, la ragione, il dovere.

Il costume fu dapprima asperso di religione e di pietà qual si conviene a uomini di recente usciti dallo stato di natural libertà, infieriti nell'armi, ribelli ad ogni legge, ad ogni vincolo sociale, che solo potevano sentire il freno della religione. Col prevalere della vita del sentimento su quella del senso e dell'appetito, i costumi si fanno eroici, misti di magnanimità e di orgoglio, per diventare civili e umani collo svolgersi della riflessione e della coscienza.

Il diritto fu dapprima di ragion divina, proprio di uomini superstiziosi e fieri che divinizzano la forza: quindi si identificò col potere fisico, finchè da ultimo appare dettato dalla ragione umana. La legge, che è l'attuazione del diritto, è dapprima l'espressione della volontà degli dei, da interpre-

---

(1) Il corso delle cose umane e sociali è dal Vico descritto nel lib. IV, della *S. S. N.*

tarsi da sacerdoti: quindi si concreta in parole e in formole sacramentali da interpretarsi letteralmente: da ultimo diventa l'espressione di un principio di ragione, capace di piegarsi alla infinita varietà dei fatti.

Se è vero che i governi devono rispondere alla natura dei popoli governati e le istituzioni riflettono il grado di civiltà delle nazioni, ai primi governi teocratici o di diritto divino succedettero governi di nobili o di aristocratici, finchè da ultimo sorsero i governi popolari e umani (1). Tali forme di governo rispondono ai tre stadî di aggregazione sociale attraversati dall'umanità, delle famiglie, delle città, delle nazioni. La famiglia rappresenta lo stadio patriarcale dell'umanità: in essa i padri sono ad un tempo sapienti, sacerdoti, re: essi esercitano una specie di imperio monarchico, solamente soggetto a Dio, sulle cose, sui figli, su quanti per sfuggire ai pericoli della vita nomade si aggregano alle famiglie nella qualità di clienti (2). Nelle città si svolgono le contese tra i nobili, successori degli antichi padri, e i plebei, clienti ammutinati. Gli uni lottano per i loro privilegi, gli altri per l'uguaglianza dei diritti. Succede la demagogia e la tirannide popolare che prepara le condizioni al sorgere delle monarchie e al formarsi delle nazioni (3). Finchè prevalsero i nobili, la equità civile non si distingueva dalla naturale: l'interesse privato dei nobili era quello dello Stato. Ma col trionfo delle plebi la ragion privata si distingue dalla ragion di Stato: i plebei preoccupati dei loro privati interessi svolgono l'equità naturale ed abbandonano ai principi la cura del pubblico interesse e dell'equità civile (4).

La legge dei tre stadî è dal Vico riscontrata in tutti gli

(1) Cfr. *Dignità*, 69.
(2) Cfr. *Dig.*, 72, 77, 78, 79, 82.
(3) Cfr. *Dig.*, 92, 96.
(4) Cfr. *S. S. N.*, lib. IV, corollario alle tre specie di ragioni. — L'equità civile e naturale sono definite nelle *dignità* 110 e 114.

aspetti della vita sociale ed è strettamente unita con quella dei ricorsi. Le società come gli individui quando hanno toccato l'acme o il grado più alto di sviluppo decadono e si dissolvono. Gli uomini quando hanno raggiunto i commodi della vita cominciano ad abbandonarsi ai piaceri, al lusso e finiscono nella dissolutezza. Sotto l'influenza della civiltà i popoli si fanno prima raffinati, poi dissoluti. Ai tempi in cui dominano gli uomini specchio di ogni virtù privata e civile succedono dapprima tempi in cui le grandi virtù si accompagnano nei governanti coi grandi vizî, poi i tempi in cui comandano i tristi riflessivi, da ultimo assistiamo al prevalere dei furiosi, dei dissoluti, degli sfacciati. La libertà naturale accompagna gli sforzi dei popoli per procurarsi le necessità e i commodi della vita: ma l'abbondanza delle ricchezze, la superfluità degli agi prepara la servitù civile (1). Nel concetto del Vico la decadenza è condizione di progresso. A por un freno alla libidine sfrenata degli uomini eslegi si formano le famiglie: i poteri esorbitanti dei padri sui clienti sono principal causa del formarsi delle città: gli abusi dei nobili contro i plebei preparano i governi popolari: gli eccessi della libertà portano alle monarchie assolute: ai mali della tirannide i popoli trovan rimedio nel passare in soggezione di popoli più civili e forti: che se le nazioni arrivano al punto di voler disperdere sè medesime vanno a salvarne gli avanzi dentro le solitudini, donde qual fenice nuovamente risorgono rifacendo in breve il cammino percorso (2). Il Vico non intende chiudere l'umanità in cicli che si ripetono eternamente, non nega il progresso indefinito dell'umanità, ma vuol porre in evidenza il fatto che la dissoluzione di un ordine di cose esistenti porta in sè i germi di un ulteriore progresso, e anche quando la decadenza sembra completa e la barbarie assoluta i germi della civiltà

(1) Cfr. *Dig.*, 66, 67, 68, 94.

(2) La dottrina della decadenza e del ricorso delle cose umane è trattata nel libro V della *S. S. N.*

trascorsa non vanno interamente dispersi, ma l'umanità si rinnovella riproducendo gli stadî di vita sociale già percorsi quasi per trarne novello vigore a meglio progredire (1).

L'originalità e l'importanza del Vico nelle scienze giuridiche e sociali non sta nell'aver posto nuovi problemi, ma nell'averne data una nuova spiegazione. La scuola del diritto naturale aveva posto i problemi relativi alla natura socievole dell'uomo, all'origine della società, del potere politico, e ne aveva dato la soluzione metafisica. Vico chiese alla storia la soluzione. Le conclusioni a cui perviene sono discutibili, ma il metodo proposto è il solo che nel campo delle scienze morali può condurre ad una soluzione positiva e scientifica. Dallo studio astratto e poi storico del fenomeno giuridico il Vico fu naturalmente portato allo studio della società. La scienza sociale che prima di lui vagava nelle astrazioni e nelle utopie, assume nella *Scienza Nuova* carattere concreto e positivo. La questione dei rapporti tra morale e diritto diventa storica e sociologica. Al difetto della prova dei fatti supplì il Vico colla intuizione; questa però non è arbitraria ma fondata sull'osservazione psicologica, la quale come gli permise di fissare lo sguardo nelle tenebre del passato a scoprirvi il vero, così gli fece intravvedere molte verità, di cui l'avvenire preparava la dimostrazione.

72. — La dottrina del Vico non ebbe nè in Italia nè fuori un'influenza paragonabile a quella che esercitarono altri sistemi usciti dal seno della scuola del diritto naturale. La solitudine si venne creando intorno al nome e alla dottrina del Vico: nè il malvolere, nè l'essersi egli isolato dai tempi, nè l'esser rimasta sconosciuta o incompresa l'opera sua non

---

(1) La teoria dei ricorsi fornì sopratutto argomento di critica agli studiosi del Vico. — I più la respinsero, pochi l'accolsero ma senza intenderla: al Carle, *Vita del diritto*, p. 200, nota, spetta l'onore di averla riabilitata, e di averne dimostrato la conformità colle più recenti scoperte embriologiche e sociologiche.

possono oramai più esser addotte a cause del fatto. Pochi altri scrittori ebbero l'onore che al Vico toccò di vedere il proprio nome citato, le opere proprie riassunte e discusse in Italia e all'estero (1). Altre cause di cui alcune personali del Vico altre generali e proprie dei tempi in cui scrisse devono tenersi in conto per spiegare lo strano fatto. Il Vico appartiene alla schiera di quei pensatori che non godono nè possono godere di grande popolarità per le loro peculiari qualità di ingegno e di stile. Il Vico è troppo spiccatamente italiano così nel concepire come nello scrivere per esser dagli stranieri letto e giudicato al suo giusto valore (2). In Italia poi pochi lo leggono per la difficoltà di famigliarizzare col suo stile concettoso e rude, che fa di lui come di Dante un autore che si rende chiaro e si fa apprezzare in seguito a lunga e paziente meditazione. Infatti le prime sue opere scritte in latino e più in istretto rapporto coi tempi furono assai più lette e conosciute che non le diverse edizioni della *Scienza Nuova*, scritte in italiano, nelle quali l'originalità e la personalità del pensiero e della forma appajono più spiccate.

Altre cause d'indole più generale concorsero a diminuire l'influenza del Vico. I suoi rapporti coll'epoca e in particolare colla scuola del diritto naturale, se sono evidenti nella prima fase del suo pensiero finchè si mantenne sul terreno filosofico, e tratta del diritto e della morale da un punto di vista astratto, diventano sempre più deboli nelle ultime opere in cui si fece a dare dei problemi dell'epoca una soluzione storica, creando

(1) L'orazione *De nostri temporis* fu lodata dal giureconsulto olandese Brenckmann di passaggio in Italia. — Il *De Antiquissima* fu largamente riassunto e discusso dal *Giornale dei letterati* che si pubblicava a Venezia e il Thomasius ne dava un cenno nelle *Neuere Zeitungen* di Lipsia. — Il *De Uno* e il *De Constantia* furono assai lodati dall'arminiano teologo Giovanni Leclerc, che ne fece una larga rassegna nella *Bibliotèque ancienne et moderne*. — In Italia poi le opere del Vico erano universalmente conosciute e ammirate. — Cfr. la prefazione del Predari all'edizione della *S. N.* contenuta nella *Biblioteca dei comuni italiani*, Torino, 1852.

(2) Il Flint, Op. cit., c. I, lo paragona per questo rispetto al Butler.

ad un tempo una scienza ed uno stile nuovo. L'era dei sistemi metafisici non poteva dirsi ancora chiusa: il favore che essi incontravano, il fascino che esercitavano sulle menti illuminate di quel secolo XVIII a cui spettava divinizzare la ragione e ricostruire con essa la società, l'imperfezione della critica storica e la scarsa efficacia dimostrativa attribuita alla storia e alla tradizione, dovevano togliere valore alle ultime e più notevoli opere del Vico. L'unione dell'indirizzo storico coll'indirizzo metafisico, della filosofia colla filologia vagheggiata dal Vico non rispondeva ai gusti dell'epoca. Sotto questo aspetto il Vico, nato e cresciuto nell'ambiente di Napoli, mostrò di ignorare le esigenze dell'epoca moderna. Egli vide nelle teorie di Grozio, Hobbes, Locke, Cartesio, l'espressione di idee individuali non di un'epoca: non vide nelle condizioni nuove create dalla Riforma all'Europa, le cause che giustificavano le costruzioni metafisiche che segnano il risveglio del pensiero filosofico moderno. Immerso nello studio del passato oscuro e remoto, perdette la visione del presente, ma per ciò stesso fu messo in grado di precorrere l'avvenire. L'aver astratto dalle ragioni storiche che sole potevano giustificare le dottrine metafisiche dei giusnaturalisti, permise al Vico di rilevarne le unilateralità e i difetti, di temperarne le esagerazioni con la veduta storica. Ma per ciò stesso preveniva i tempi, e se potè essere ammirato non fu seguito.

Neppure l'Italia, dove pure il culto delle tradizioni classiche era gelosamente custodito e dove il movimento politico e protestante dell'Europa non aveva gettato radici, seguì la via tracciata dal Vico. Il rinnovamento filosofico da lui iniziato fu bruscamente interrotto dall'illuminismo francese, diffuso in Italia e sopratutto in Napoli poco dopo la metà del secolo XVIII, profondamente contrario allo spirito informatore della *Scienza Nuova*. A impedire che una vera tradizione si svolgesse intorno all'opera del Vico si aggiunsero in Italia la persistenza della tradizione scolastico-spiritualista, e gli sforzi fatti dai critici cattolici per screditare la *Scienza Nuova*, mostrandone i pericoli per la fede.

Bisogna riconoscere che furono sopratutto i critici cattolici quelli che nel secolo XVIII tennero viva e desta l'attenzione intorno alla *Scienza Nuova*: soli ne intuirono l'importanza e la novità e colpirono nel segno nel rilevarne i pericoli per la religione e per il fondamento delle scienze morali (1).

L'ortodossia del Vico e dell'opera sua è meno discussa oggi di quello che lo fosse nel secolo XVIII. Pare a noi non si possa dubitare dei sentimenti cattolici del Vico, e della conformità delle sue dottrine ai principî e ai dogmi della Chiesa Cattolica. Altrettanto sicuri però non si mostrarono i critici cattolici nel secolo XVIII, e trattandosi di giudici competenti, dall'intuito finissimo, che non avrebbero trovato di meglio che trarre dalla *Scienza Nuova* argomenti in favore delle loro credenze, la loro opinione al riguardo assume un'importanza e un significato particolare.

Bisogna anzitutto riconoscere col Labanca che i critici cattolici che si occuparono del Vico e della *Scienza Nuova* erano persone di non comune dottrina, sopratutto dotte nella storia sacra e profana, e non erano punto fanatici e oppositori sistematici: lo dimostrano il rispetto e l'ammirazione sincera per il Vico, gli errori storici da essi rilevati nell'opera sua, e l'innegabile fondamento della loro critica dal punto di vista dell'interesse della religione e della fede. Tra tali critici i più noti furono Damiano Romano, il Rogadei, il Lami, e sopratutto Gianfrancesco Finetti, nelle cui opere è riassunto tutto il lavoro della critica cattolica intorno alla *Scienza Nuova* nel secolo XVIII (2). Il Finetti era deciso avversario dei nuovi indirizzi sorti in seno alla scuola del diritto naturale: per combatterli nell'interesse della religione e della dottrina cattolica scrisse l'opera *De principiis juris naturae* (1764), in cui dopo di aver confutato i sistemi di Hobbes, Pufendorf,

(1) Cfr. l'opera sotto ogni rapporto notevole del Labanca, *G. B. Vico e i suoi critici cattolici*, Napoli, Pierro, 1898.

(2) Cfr. Labanca, Op. cit., per le notizie biografiche e bibliografiche intorno ai citati critici cattolici.

Thomasius, Wolff, critica la dottrina dello stato ferino del Vico chiamandola *erronea impiaque* e dimostrandola contraria alla Sacra Scrittura, alla Provvidenza, alla metafisica, alla storia profana greca e latina (1). L'accusa di empietà sollevata dal Finetti colpiva non pur il Vico, ma quanti ne ammettevano la dottrina dello Stato ferino: tra questi il Duni che rispose con acredine (2). Di qui fu offerta al Finetti l'occasione di scrivere l'*Apologia* (3), in cui sottoponeva la *Scienza Nuova* a una critica minuta per rilevarne i principî contrarî alla rivelazione e alla fede. Ribadisce il Finetti la critica contro lo stato ferino, rimprovera al Vico di intendere la Provvidenza in un modo non sempre conforme alla teologia cattolica, di aver disconosciuto l'azione del Cristianesimo nel Medio Evo, di aver preferito solo a parole la storia sacra alla profana, di aver bandito Dio dalla storia.

I fatti posteriori resero giustizia all'oculatezza del Finetti nel mettere i cattolici e gli studiosi in guardia contro il veleno tanto più temibile quanto meno avvertito che nella *Scienza Nuova* si nascondeva. Nel Vico non fu abbastanza rilevato quel fenomeno di sdoppiamento psicologico a cui ci avevano abituato i nostri grandi scrittori del cinquecento e che in Italia fu il mezzo più efficace per sfuggire alle persecuzioni e per conciliare la sincerità della credenza colla libertà del pensiero. Se non si tien conto di questo fatto la figura del Vico appare incomprensibile: in lui bisogna tener costantemente distinte le due figure dell'uomo e del pensatore. Come uomo il Vico fu

---

(1) Il Finetti era veneto, sacerdote, censore ufficiale dei libri da proibirsi come contrarî alla fede cattolica. — Cfr. Labanca, Op. cit.

(2) La *Risposta apologetica* del Duni è del 1766.

(3) Fu pubblicata dal Finetti nel 1767 sotto il pseudonimo di *Filandro Misoterio* (cioè amante dell'*umano* e sprezzante del *ferino*). Ricordiamo che la controversia tra il Duni e il Finetti si era così allargata in Roma da originare le due scuole dei *ferini* e *antiferini*. — L'*Apologia* era passata inosservata agli studiosi del Vico: spetta al Labanca l'onore di averla fatta conoscere nel suo contenuto storico e critico.

sinceramente cattolico: la sua religiosità risulta non tanto dalle sue insistenti dichiarazioni fatte nelle opere destinate al pubblico, quanto dalle lettere private e da alcuni passi dell'*Autobiografia* in cui non preoccupato di far pompa delle sue credenze, manifesta intero l'animo suo. I critici cattolici del resto, il Finetti stesso, non elevarono dubbî al riguardo: essi si limitavano a dire che il Vico non poteva sempre considerarsi cattolico nelle sue dottrine. Nel distinguere l'uomo dallo scrittore essi intuirono il vero, e noi dobbiamo seguirli per questa via premettendo che le accuse e i rimproveri dei critici cattolici si convertono per noi in altrettanti titoli di onore.

Al Vico non sfuggì il pericolo che a lui e alla dua dottrina poteva derivare dalla critica cattolica, e non tralasciò occasione per spuntarne gli strali: ma questi furono abbastanza acuti per far di lui una vittima della scienza, sebbene, osserva il Labanca, non vi fosse da parte de' suoi critici il deliberato proposito di esserne carnefici. Dato il temperamento del Vico non temprato alla lotta, timido e servile al punto di abbandonarsi ad azioni poco dignitose, ad adulazioni convenzionali, sempre incerto del domani, preoccupato di non perdere le potenti protezioni da cui traeva i mezzi per vivere e gli aiuti per pubblicare le sue opere, si comprende come la lotta sorda, persistente dei critici cattolici, ben più di quella che potevano movergli i cartesiani, doveva esser per lui motivo di continue paure e di tormenti fisici e morali (1).

(1) Nel 1701 essendo scoppiata in Napoli una congiura contro il vicerè Filippo, il Vico scrisse contro i faziosi l'opuscolo « *De parthenopea conjuratione* »: nel 1707 con l'entrata degli Austriaci in Napoli trionfarono le idee dei congiurati. Il Vico fu pronto a lodare nel 1707 i vituperati del 1701. — Nel 1715 scrisse quattro libri intorno alle gesta di Antonio Carafa e fece un eroe di un uomo ignobile e odiato universalmente. — Il Vico fu molto ammirato ma poco amato da' suoi contemporanei: le cause de' suoi dolori erano in parte in lui stesso. Sappiamo che morì di infermità mentale ed era nevrastenico. Nella lettera indirizzata al P. Bernardo Giacchi nel 1720 il Vico allude chiaramente ai critici cattolici quando parla di *dotti*

Se si pensa alle miserande condizioni dei liberi pensatori nei paesi cattolici (1), ai pericoli a cui si esponevano, sopratutto in Napoli sotto il governo prima spagnolo poi austriaco, si comprenderà lo stato d'animo del Vico, audace nello scrivere, timido di carattere, portato nelle sue dottrine ad offrire ad un tempo il fianco all'offesa e alla difesa. Malgrado le dichiarazioni contrarie del Vico, nella *Scienza Nuova* si trovano i germi di una profonda rivoluzione nelle scienze morali. Lo spirito innovatore era implicito nel titolo stesso: il Vico aveva la coscienza di aver fatto opera del tutto nuova, e nuovo era ricercare del mondo umano le leggi sue proprie di sviluppo, senza chiederle alla teologia, alla rivelazione; nuovo e rivoluzionario era far del mondo umano autore e fattore l'uomo ad esclusione della divinità; nuovo e ardito era rintracciare il vero nelle favole, nei miti, negli errori della tradizione pagana; nuovo e pericoloso era fare della Provvidenza un principio immanente nella storia e trasformare la religione in un prodotto storico, derivandola per legge naturale dal timore, dal bisogno di vivere immortali, dall'istinto delle analogie, dalla curiosità di spiegare i fenomeni dell'universo; sopratutto

---

cattivi, i quali colle tinte di una simulata pietà lo opprimevano, nella stessa guisa che sempre han soluto rovinare coloro che hanno fatto nuove discoverte. — Il Labanca, Op. cit., c. III, trae argomento dal fatto che i critici cattolici non attaccarono il *De Antiquissima* per affermare che il Vico fece della metafisica cristiana e teologica. Secondo noi il silenzio della critica cattolica ha altre cause. Nelle prime opere il Vico non uscì dal campo filosofico e rese servizio alla causa cattolica nel combattere Cartesio, Hobbes, Locke: ma nel *De Constantia* e nella *Scienza Nuova* egli invadeva il campo dell'erudizione storica sacra e profana, facevasi egli stesso innovatore, doveva suscitare legittimi sospetti da parte di critici abituati a considerare vero l'antico e falso il nuovo.

(1) Basti dire che il Muratori per pubblicare un libro sulla *moderazione degli spiriti nelle cose di religione* (1714), dove pure confutava l'arminiano Leclerc, e riconosceva al principe la facoltà di procedere anche con l'estremo suplicio contro gli eretici, dovette stamparlo in Francia sotto falso nome: con tutto ciò dice il Ruffini, Op. cit., p. 510, « le diatribe degli intransigenti gli piovvero addosso e non schivò il temuto indice se non per il bene che gli voleva Benedetto XIV ».

gravi erano le conseguenze per il dogma dal far derivare il genere umano da uno stato ferino di isolamento senza religione. Erano pertanto fondati i timori dei critici cattolici e reali i pericoli da essi affacciati per la causa della fede. Solo l'abilità del Vico nel trovar espedienti atti a tranquillizzare gli animi timorati, a coprire le audacie del suo pensiero, a dar veste cattolica all'opera sua, solo le protezioni di cui godeva nell'alte sfere del mondo ecclesiastico (1), e la convinzione ch'era in tutti della sincerità delle sue credenze, solo la profondità dei concetti e l'oscurità della forma, che toglievano popolarità all'opera sua, poterono salvarlo dalle persecuzioni, ma non valsero a far tacere la critica.

A due finzioni sopratutto il Vico ricorse per temperare le asprezze del suo pensiero e garantirsi contro l'accusa di eresia e di empietà. Egli pone ogni cura nel dichiarare che la Provvidenza concepita come principio trascendente, è l'architetta del mondo delle nazioni, che queste si svolgono secondo un disegno eterno preordinato dal Creatore e che gli uomini non sono che mezzi e strumenti alla attuazione dei disegni divini. In ciò sembrava accogliere il dogma cattolico della divina provvidenza, ma non era che una lustra, poichè alla Provvidenza così concepita il Vico si affretta a negare qualsiasi azione diretta e indiretta sulla storia, la quale si svolge esclusivamente per opera dell'uomo conforme alle sue tendenze e alla sua natura, salvo a fatti compiuti dichiarare che questi sono in corrispondenza colla volontà di Dio. La Provvidenza e la religione ritornano pur di continuo nella *Scienza Nuova*, ma in un senso del tutto diverso: La Provvidenza perde ogni carattere teologico, diventa piuttosto, come già ebbe ad osservare

(1) Il Vico dedicò la prima (1726) e la seconda (1730) edizione della *Scienza Nuova* al card. L. Corsini, che fu poi papa Clemente XII dal 1730 al 1740, evidentemente allo scopo di crearsi un potente mecenate: infatti tale dedica conservò quantunque il Corsini, ricchissimo di censo, fin dalla prima edizione si fosse scusato presso lui di non potergli fornire i mezzi per la stampa, mezzi che il Vico si provvide vendendo un anello.

l'Iannelli, la persuasione che gli uomini hanno di Dio su loro: la religione poi perde ogni carattere positivo per divenire il fatto religioso in generale, che stimola e accompagna la civiltà dei popoli nei loro inizî e prepara nei tempi umani il trionfo della sapienza riposta o filosofica. Nessun accenno troviamo a idee intolleranti, neppure per stornare da sè le ire dei cattolici: la tolleranza traspira dal concetto largo e moderno che egli si formò della religione. Il Vico portò un contributo prezioso alla causa della libertà religiosa, per quanto non apprezzato: egli che invocava la tolleranza per sè la voleva per gli altri. Altri potè con argomenti e teoriche razionaliste cooperare al trionfo della libertà religiosa; il Vico vi cooperò trasportando le questioni religiose dal campo delle idee al campo dei fatti, mostrando l'origine e la formazione naturale delle religioni, traendo dai fatti la loro giustificazione, astraendo da qualsiasi forma di religione particolare. Egli per tal modo ponevasi da un punto di vista nuovo e che doveva ingenerare l'equivoco: la veduta storica se lo rese da un lato fautore della religione e del culto nazionale, dall'altro lo portava suo malgrado ad escludere dalla storia ogni religione rilevata: potè quindi fornire argomenti tanto ai fautori quanto agli avversarî della libertà religiosa (1).

---

(1) Della larghezza di vedute del Vico in fatto di religione fanno prova gli studî da lui fatti degli autori protestanti più avversi alla Chiesa cattolica, le sue amichevoli relazioni con uomini apertamente fautori della libertà religiosa come il Leclerc e il Thomasius. — Avversò la Riforma protestante per una ragione storica più che religiosa; ne condannava le tendenze individualiste, ribelli ad ogni freno di autorità. — Non crediamo che il Vico sia stato deciso avversario della tolleranza religiosa come mostra di credere il Ruffini, Op. cit., p. 511. Tale convinzione il Ruffini fonda particolarmente sopra un passo della *Seconda Scienza Nuova* in cui il Vico dice: « le nazioni, se non sono prosciolte in un'ultima libertà di religione, lo che non avviene se non nella loro ultima decadenza, sono naturalmente rattenute di ricevere deitadi straniere ». — Il Ruffini chiama paradossale e mostruoso tale principio e a ragione se l'interpretazione da lui data fosse la vera: ma ci sia permesso dubitarne. Il passo in questione si legge nel libro secondo della *Seconda Scienza Nuova*, e pre-

La seconda finzione a cui ricorse il Vico per evitare inevitabili conflitti coi testi sacri fu quella di separare la storia degli Ebrei da quella dei Gentili. Alla stessa finzione per lo stesso motivo avevano fatto ricorso il Grozio e il Pufendorf. Il popolo ebreo era considerato come un popolo eletto, la cui storia si era svolta eccezionalmente sotto la diretta azione di Dio all'infuori delle leggi naturali e ordinarie di sviluppo a cui erano sottostati i Gentili, che formavano per altro l'umanità. La distinzione fu accolta ed accentuata dal Vico, il quale

cisamente là ove il Vico tratta dell'*astronomia poetica*. Premettiamo che il secondo libro della *S. S. N.* si intitola « Della sapienza poetica » ed è la ricostruzione della storia relativa ai tempi favolosi e oscuri. Dopo di aver discorso della metafisica, della lingua, della morale, della vita famigliare e politica di quest'epoca primitiva, il Vico passa a studiarne le concezioni cosmografiche e astronomiche. L'astronomia poetica assume per il Vico un particolare significato: essa è la storia religiosa degli antichissimi popoli: gli dei e gli eroi sarebbero stati trasportati dalla terra in cielo a popolarvi i pianeti e le costellazioni, che rispettivamente dagli dei e dagli eroi prendono nome. Per agevolare la via al « ritrovamento dell'astronomia poetica » il Vico pone alcuni principî filologici e filosofici; tra questi ultimi troviamo quello sopracitato, il quale espresso in forma generale e riferito a tutte le nazioni senza distinzione di tempo e di luogo può far credere ad una implicita condanna della libertà religiosa. Ora noi crediamo che in questo passo la religione è considerata da un punto di vista storico e non teologico, e che l'affermazione del Vico, sebbene espressa in forma generica, voleva essere la constatazione di un fatto storico particolarmente riferito ad epoche primitive. È noto che i popoli primitivi senza conoscere il dogma della esclusiva salvazione sono gelosissimi delle loro credenze religiose, considerate come parte di loro stessi e precipui fattori di educazione e di unità nazionale. Sappiamo ancora esser stata convinzione del Vico (assai discutibile del resto) esser le nazioni nella loro barbarie impenetrabili, e che le infiltrazioni straniere di qualunque natura ne snaturano il carattere e sono elementi di decadenza. Interpretato storicamente il passo di Vico e non come affermazione di un principio teorico trova fondamento nella storia di tutti i popoli antichi, ai quali del resto la maggior parte delle osservazioni filosofiche del Vico devono riferirsi. — Certamente non troviamo nelle opere del Vico apertamente proclamato il principio della libertà religiosa: ciò del resto non fecero nè il Doria nè il Giannone, i quali (osserva il Ruffini, Op. cit., 513 nota) non osando esprimere esplicitamente le loro opinioni tolleranti ricorsero all'espediente di lodare la tolleranza dei Romani.

fonda la sua opposizione al sistema del Selden sul fatto che egli confuse la storia degli Ebrei con quella dei Gentili. A parole il Vico non lascia occasione per dimostrare la sua profonda ammirazione per la storia sacra, nel fatto i principî d'intorno alla comune natura delle nazioni egli ricava dalla storia profana. E quando egli è posto nell'alternativa di far cominciare la storia dell'umanità da uomini saggi e inspirati dalla divinità oppure da uomini bestioni sotto lo stimolo delle necessità e dei bisogni, egli scarta l'ipotesi biblica degli uomini saggi per attenersi agli uomini bestioni della storia profana, traendo dalla credenza del peccato originale argomento per giustificarne la corruzione.

Noi coi critici cattolici non poniamo in dubbio la buona fede e la sincerità delle credenze del Vico: ma astraendo dall'uomo per attenerci alle dottrine, queste lungi dal risolversi in una esaltazione del Cristianesimo e della religione cristiana, come con insistenza dichiarava il Vico, ne costituiscono un evidente pericolo. Grozio e i giusnaturalisti, dice il Labanca, avevano già allogato l'*ubi consistam* del diritto e della morale nell'uomo non in Dio, Vico fece un passo innanzi, spostò il centro della storia da Dio all'uomo (1): ma nel far ciò in Italia, ricorse a finzioni e a cautele le quali generarono l'equivoco sulle sue dottrine, ma come non trassero in inganno nell'interesse della religione i critici cattolici, così non devono trarre in inganno noi nell'interesse della verità.

73. — L'opera del Vico nelle scienze morali non fu senza effetto in Napoli e in Italia: essa servì ad attrarre l'attenzione sopra i problemi posti dalla scuola del diritto naturale, problemi che dopo il Vico non possono più ritenersi ignorati in Italia. Dalla cattedra, nei libri i sistemi di Grozio, Hobbes, Thomasius, Wolff, sono studiati e seriamente discussi fino agli ultimi decenni del secolo XVIII. Bisogna però riconoscere che la maggior parte di quelli che se ne occuparono in Italia furono

(1) Labanca, Op. cit., c. XIV.

dotti ecclesiastici o credenti autentici, naturalmente portati a combattere nei nuovi sistemi lo spirito protestante e le tendenze antireligiose. Cattolico intransigente fu quel Romano Damiano che in Napoli scrisse nel 1756 un'opera intesa a trarre dalla morale dei santi padri la scienza del diritto naturale e delle genti contro le nuove dottrine di Barbeyrac, Einnecio, Buddeo (1). Ecclesiastico era il Finetti che con acume e larga dottrina si fece nel 1764 a confutare in una voluminosa opera divisa in dodici libri i sistemi di Hobbes, Pufendorf, Thomasius, Wolff (2). Cattolico arrabbiato fu Appiano Buonafede, l'autore di una storia critica del diritto di natura e delle genti, la quale, dice il Labanca, più che una critica è una invettiva contro i giuristi protestanti e un panegirico dei giuristi cattolici italiani (3). Di tutti il più equanime e moderato fu Giov. Maria Lampredi, che sebben ecclesiastico non disdegnò informare il suo insegnamento a Pisa alla filosofia di Wolff, di cui, dice il Carmignani che l'ebbe a maestro, riprodusse in gran parte le idee (4). Del resto l'avversione ai nuovi sistemi era generale in Italia anche per motivi non strettamente religiosi: essi contrastavano colle nostre tradizioni, nè potevano accogliersi come l'espressione di condizioni politiche e religiose che in Italia erano completamente mancate. Si comprendono gli sforzi del Vico per sottrarre le scienze morali alla teologia senza

---

(1) Il Romano era un avvocato napoletano sincero cattolico e risoluto avversario del Vico. Oltre l'opera ricordata pubblicò nel 1760 la *Scienza del diritto pubblico*, ossia *la scienza del diritto di natura e delle genti, coerente all'etica da Dio rivelata nel Vecchio e Nuovo Testamento.*

(2) L'opera del Finetti ha per titolo: *De principiis juris naturae et gentium adversus Hobbesium, Pufendorfium, Thomasium, Wolfium et alios* (intendi il Vico), Venezia, 1764. La 2ª ediz. è del 1777.

(3) L'opera del Buonafede « *Della istoria critica del moderno diritto di natura e delle genti* » fu pubblicata a Perugia nel 1766 e la 2ª ediz. nel 1789. — Fu entusiasta ammiratore del Vico e a differenza del Finetti, non ne mette in dubbio la cattolicità.

(4) Il Lampredi scrisse: « *Juris publici universalis, sive juris naturae et gentium theoremata,* Livorno, 1776; scrisse anche sul diritto in tempo di guerra. — Cfr. intorno alle sue dottrine il Carmignani, Op. cit., p.175-197.

contraddire alle nostre tradizioni e alle esigenze del nostro genio nazionale. Sarebbe stato strano che al sistema del Vico fosse mancata in Italia l'opposizione cattolica; può invece destar meraviglia il fatto che mancò al Vico in Italia quella tradizione che non mancò ad altri capiscuola all'estero. Bisogna per altro non dimenticare che l'Italia sopportava le conseguenze della duplice secolare servitù politica e religiosa, che il risveglio delle coscienze e delle menti alla vita moderna mancò in Italia quasi affatto nel seicento, fu lento e contrastato nel settecento, e seguì sotto lo stimolo di influssi stranieri che traviarono l'intelletto italiano dalle sue naturali tradizioni. Queste però, sebbene deboli e incerte, si conservano, e dopo il Vico noi le possiamo rintracciare sia nelle dottrine ancora asservite alla tradizione scolastica, sia nelle dottrine inspirate agli influssi stranieri.

La dottrina del Vico tra i cattolici trovò i seguaci più fedeli. Tra essi ricordiamo lo Stellini e il Duni. Lo Stellini svolse secondo il metodo e il concetto del Vico la filosofia morale, il Duni la filosofia giuridica: malgrado le loro credenze sinceramente religiose cercano entrambi dei fatti etici e giuridici la formazione naturale, movono dallo studio dell'uomo quale appare all'osservazione psicologica e storica all'infuori di qualsiasi premessa dogmatica e religiosa (1).

Il Duni è l'autore di un intero sistema di filosofia giuridica nel quale le dottrine del Vico si riproducono chiare e ordinate (2). Il Vico aveva posto nella *vis veri* il comun fondamento delle scienze morali. Già il Finetti aveva acutamente osservato che non il vero in genere, ma il vero in ispecie, come *naturalis ordo rerum* deve assumersi a fondamento del

---

(1) Per ciò che riguarda lo Stellini e la sua dottrina morale cfr. nostro « *Problema morale* » Torino, Bocca, 1900, p. 230-238.

(2) Il Duni nato a Matera fu professore all'Università di Roma per ventinove anni dal 1752-1781. Tra le sue opere ricordiamo il *Saggio sulla giurisprudenza universale* (1760) e la *Scienza del costume* ossia *sistema di diritto universale* (1775).

diritto universale (1). Di questa critica del Finetti risente la distinzione stabilita dal Duni tra vero matematico, metafisico, morale. Non il vero in genere, ma quella forma speciale di vero che dicesi morale è il fondamento del diritto universale, che è la scienza del costume ossia della condotta umana largamente intesa. Sul vero morale si fondano l'etica e il diritto (2).

Il Duni nel porre il criterio di distinzione tra morale e diritto, riproduce sostanzialmente la dottrina del Vico. Questi aveva derivato la morale dall'interno sentimento del pudore, il diritto dallo svolgersi e dall'estrinsecarsi della libertà. Il Duni non usa i termini pudore e libertà, ma ricorre alle espressioni equivalenti, ma più generiche e comuni, di onestà e di giustizia. L'onesto è il vero morale riferito alla condotta interiore dell'individuo; il giusto è il vero morale riferito alla condotta esterna dell'uomo in quanto fa parte della società: l'uno non esce dall'individuo, l'altro suppone il consorzio sociale: l'uno si risolve nell'equilibrio delle facoltà umane e nella purezza dell'intenzione, l'altro nella retta distribuzione tra gli uomini de' vantaggi e delle utilità. Non vi è dubbio che il Duni intese chiaramente il rapporto tra morale e diritto: ma forse ne accentua troppo l'opposizione, mentre il Vico insiste piuttosto sulla loro coordinazione e accanto al pudore che è un fatto di coscienza pone il costume che è il fatto etico collettivo e che prepara ma non costituisce ancora il fatto giuridico (3).

Non crediamo che il Duni abbia interpretato esattamente il concetto del Vico facendo derivare il diritto delle genti da quelle antichissime costumanze che si andarono formando durante l'età patriarcale per l'autorevole e sovrana volontà dei padri di famiglia e che si incontrano pressochè uniformi in

(1) Cfr. Finetti, Op. cit. (ediz. di Venezia del 1764), Vol. II, p. 113.
(2) Cfr. Duni, *Scienza del costume* (ed. napoletana del 1775), lib. II, c. IX.
(3) Cfr. sul rapporto tra giusto e onesto, Duni, Op. cit., lib. II, c. VII,

tutti i popoli. Formatesi colle città le società civili, tali costumanze modificate e adattate alle speciali condizioni di tempo e di luogo avrebbero costituito il diritto civile.

In altre parole secondo il Duni il diritto di natura è il diritto filosofico quale appare alla mente rischiarata dal vero, non ottenebrata dagli affetti e dall'errore: il diritto delle genti e il diritto civile sono formazioni storiche rispondenti ai due stadî di aggregazione sociale della famiglia e della città. Il diritto poi civile svolge l'equità naturale e la civile, di cui l'una si ispira al privato interesse l'altra al pubblico (1). Nel Duni le dottrine e i principî del Vico diventano famigliari e accessibili alle menti meno colte. È doveroso riconoscere che le sorti del Vico in Italia nel secolo XVIII sono strettamente legate al nome del Duni. Negli scritti, dalla cattedra in Roma per oltre venticinque anni il Duni tenne desto il culto e la tradizione del Vico negli studî giuridici. Cattolico egli stesso potè con tanta maggior efficacia difenderne la memoria e gli scritti contro i cattolici intransigenti, frustrandone il secreto desiderio di far condannare come eretiche e pericolose le opere del Vico (2). Egli fece opera più di avvocato che di critico: fu più amante del Vico che della verità: ma se si tien conto delle tristi condizioni in cui versavano le scienze morali e giuridiche in Italia nella seconda metà di quel secolo, minacciate dalla reazione cattolica da un lato, dalle influenze materialiste francesi dall'altro, l'opera del Duni diretta a far conoscere nella sua genuina purezza le dottrine del Vico e a salvarle dalle conseguenze di una condanna ecclesiastica non può a meno che essere altamente apprezzata.

(1) La formazione storica del diritto delle genti e civile è argomento del libro III, Duni, Op. cit.

(2) Sopra accennammo alla polemica tra il Duni e il Finetti in ordine allo stato ferino. Qui ricorderemo che la *Risposta apologetica* del Duni fu stampata con l'approvazione del Giorgi, professore di Scrittura nell'Università di Roma e del Nerini, consultore del Santo Officio. Si volle così dare una smentita ufficiale al Finetti, il quale non volle perciò apparire l'autore della *Apologia* che pubblicò con altro nome.

Negli ultimi decenni del secolo quando in Italia e sopratutto in Napoli gli ingegni subivano il fascino degli enciclopedisti, la tradizione del Vico impedì l'asservimento completo del nostro pensiero filosofico: liberi pensatori come il Pagano, il Filangeri, il Coco trassero dalla *Scienza Nuova* gli elementi più originali e duraturi delle loro opere.

Se non può pertanto sostenersi che la tradizione del Vico sia stata svolta e apprezzata al suo giusto valore in Italia, non può neppure ammettersi che sia andata perduta. Il pensiero filosofico italiano nel secolo XIX ondeggiò incerto tra la tradizione spiritualista e gli indirizzi di origine straniera del sensismo, dell'hegelianismo, del positivismo. Ma è notevole il fatto che dai seguaci delle scuole più diverse l'autorità del Vico fu invocata in appoggio dei loro sistemi e da tutti il Vico fu considerato come il rappresentante di un indirizzo di pensiero essenzialmente italiano.

74. — L'età classica dei capiscuola e dei sistemi di diritto naturale si chiude col Vico, la cui dottrina se da un lato è in rapporto colle correnti del pensiero filosofico dell'epoca, dall'altro lato per gli elementi storici e psicologici, di cui si arricchisce, preannunzia sistemi e indirizzi venuti in onore in tempi posteriori. Ben può dunque il Vico considerarsi un gigante del pensiero, una mente comprensiva che della realtà vide gli aspetti più diversi e seppe fonderli, unificarli in una dottrina che per i tempi in cui sorse può veramente chiamarsi nuova. L'importanza del Vico sta nell'aver posto a freno e a guida della speculazione filosofica la realtà, o il fatto, come egli diceva, nell'aver intuito il metodo proprio delle scienze morali, nell'aver dato alla sua speculazione il fondamento saldo della psicologia e della storia, nell'aver analizzato l'uomo in se e nella sua natura socievole, nell'aver tratto da elementi disparati e opposti un sistema che ha tutti i caratteri di una sintesi filosofica, storica, sociale. Per questo l'opera sua presenta in sommo grado i caratteri della modernità e perennità: della modernità in quanto anticipa sull'indirizzo storico, so-

ciologico, psicologico nello studio dei fatti morali; della perennità in quanto a' suoi insegnamenti l'intelletto umano ritornerà sempre dalle estreme, eterne aberrazioni dell'idealismo e del realismo.

---

§ 7.

La Scuola del diritto naturale ne' suoi rapporti coll'Illuminismo e col Kantismo.

SOMMARIO: 75. Origine, sviluppo e caratteri dell'Illuminismo — 76. La scuola del diritto naturale nei suoi rapporti coll'Illuminismo — 77. L'Illuminismo in Francia e suoi caratteri — 78. L'Illuminismo in Germania e l'opera dei giuristi — 79. L'Illuminismo in Italia e suo carattere generale — 80. La scuola del diritto naturale nei suoi rapporti colla dottrina giuridica di E. Kant.

75. — La scuola del diritto naturale rappresenta una nuova orientazione intellettuale in ordine ai fenomeni giuridici e sociali: essa fu l'opera ad un tempo di filosofi e di giuristi, e seppe contrapporre alle istituzioni che avevano per sè la forza dell'autorità e della tradizione le armonie ideali di una vita conforme alla natura delle cose, ossia ai principî universali e immutabili della ragione. A questo rivolgimento intellettuale si aggiunge verso la metà del secolo XVIII per opera non di filosofi, ma di pubblicisti, letterati, uomini di Stato, un rivolgimento delle coscienze, espressione di un nuovo modo di considerare il mondo sociale e morale, noto sotto il nome di Illuminismo. Tra l'Illuminismo e la Scuola del diritto naturale corrono stretti rapporti, ma anche profonde differenze. Agli scopi del presente lavoro basti affermare che l'Illuminismo è un fenomeno assai complesso, risultante di elementi diversi, insieme fusi e diretti ad uno scopo ultimo di riforma sociale e politica. L'Illuminismo non può considerarsi una filiazione

delle dottrine elaborate dalla scuola del diritto naturale. Le sue origini devono rintracciarsi in quello spirito democratico e naturalistico che si era largamente diffuso in Europa e sopratutto in Francia nella prima metà del secolo XVIII sotto l'influenza della rivoluzione e della speculazione filosofica inglese. L'Illuminismo risponde ai bisogni e alle aspirazioni delle classi sociali che non avendo per sè il passato miravano all'avvenire e cercavano nella forza della ricchezza, nel prestigio della scienza quell'autorità che il privilegio e la tradizione loro negavano.

Le premesse teoretiche dell'Illuminismo devono pertanto ricercarsi in quel movimento di idee scientifiche e filosofiche che erasi svolto in Inghilterra nel secolo XVII all'epoca della sua rigenerazione economica e politica. Il materialismo dell'Hobbes, il sensismo del Locke, la concezione meccanica dell'universo, conseguenza della scoperta di Newton, l'indirizzo pratico della speculazione filosofica intesa a risolvere il problema della felicità sul fondamento dell'epicureismo, sono altrettanti fattori dell'Illuminismo del secolo XVIII, con questo di particolare che tali fattori sono portati all'estreme conseguenze, si fondono e si organizzano in un sistema logico e coerente di idee. Nell'epoca dell'Illuminismo assistiamo ad una generalizzazione del sapere in senso materialista sul fondamento delle scienze fisiche e naturali: ma essendo queste incomplete, la generalizzazione materialistica che ne derivò presenta tutti i caratteri di una costruzione razionale in cui si afferma nelle conseguenze assai più di quello che non sia contenuto nelle premesse. Alla concezione meccanica del mondo fa riscontro la concezione materialista della vita, e l'uomo pianta, l'uomo macchina, l'uomo senso, acquista credito e autorità. Nè col materialismo e col sensismo della dottrina contrastava lo spirito democratico e filantropico che scaturiva dall'Illuminismo. L'egoismo illuminato trovava il suo necessario complemento nella felicità e nel benessere sociale, a cui erano principale ostacolo le istituzioni dell'epoca.

76. — Non deve sembrar strano il nome di razionalisti applicato ai principali rappresentanti dell'Illuminismo. Tale nome è giustificato per due motivi: anzitutto perchè le manifestazioni più spiccate del materialismo del secolo XVIII presentano tutti i caratteri di costruzioni razionali, nelle quali la fantasia e il ragionamento suppliscono spesso la insufficienza e la scarsità dei dati di fatto offerti dalle scienze ancora in formazione: in secondo luogo perchè le idealità sociali e giuridiche, che la scuola del diritto naturale aveva elaborato, rivivono nell'epoca dell'Illuminismo e ne costituiscono il fattore aprioristico e razionale. L'origine contrattuale della società e dello Stato, i concetti dell'uomo e della società di natura rappresentano il contributo che la scuola del diritto naturale arrecò all'Illuminismo. Tali concetti che negli scrittori del diritto naturale rispondevano essenzialmente ad una esigenza razionale, negli Enciclopedisti ricompaiono arricchiti di un contenuto sentimentale, in forma poetica e attraente acquistando per questo solo una efficacia pratica che prima non avevano.

Nell'Illuminismo pertanto venivano a convergere tutte le diverse correnti della speculazione filosofica e scientifica dei secoli XVII e XVIII e assieme fuse vennero a costituire una nuova più vasta corrente a intenti di riforma e di trasformazione morale, religiosa, politica, sociale. La Chiesa e lo Stato, le due forze maggiori che da secoli tenevano soggiogati gli spiriti e ne impedivano ogni libera espansione furono prese di mira: da un lato le premesse materialiste, gli stretti rapporti col progresso e le applicazioni delle scienze naturali rendevano l'Illuminismo antireligioso e nelle sue ultime conseguenze ateo; dall'altro lato le concezioni dello stato di natura e del contratto sociale battevano in breccia le teorie del diritto divino, nonchè il fondamento dei governi assoluti. Il materialismo esplicò la sua influenza sovvertitrice nel campo religioso e morale: la scuola del diritto naturale scosse le basi tradizionali dell'autorità e dello Stato. Se si aggiunge che

l'Illuminismo non fu solo movimento di idee ma ancora di sentimenti, che si distinse per la sua cieca fede nel progresso del sapere, nella trasformazione della società per mezzo delle scienze, nelle energie inesauribili dell'uomo, fatto capace di creare a sè stesso i suoi propri destini, si comprende come esso in sè racchiudesse tutte le condizioni per distruggere l'antico regime e preparare le condizioni della vita moderna.

77. — L'Illuminismo è un fenomeno generale del secolo XVIII: ovunque i popoli si destano ad una vita nuova, fecondata dal lavoro e dalla scienza, ovunque si acquista coscienza di sè, de' proprî diritti e si avvertono i sintomi di un avvenire più rispondente agli ideali di giustizia e di prosperità individuale e sociale, il fenomeno dell'Illuminismo appare. Non però in tutti i paesi si presenta cogli stessi caratteri.

La Francia fu la patria dell'Illuminismo e da essa si irradiò in altri paesi sopratutto in Germania e in Italia. E veramente in Francia l'Illuminismo si svolge co' suoi caratteri più spiccati, ci si presenta completamente sviluppato. Fin dal principio del secolo XVIII in Francia lo scetticismo di Pierre Bayle aveva distolto le menti dal passato predisponendole ad accogliere teorie più consentanee ai tempi. A questa prima fase di scetticismo dissolvitore, di critica negativa succede il periodo in cui le più elette intelligenze si fanno a diffondere le dottrine scientifiche e filosofiche dell'Inghilterra, che è considerata la terra della libertà e del progresso sotto tutte le sue forme. A questa fase risalgono i rapporti intellettuali tra la Francia e l'Inghilterra, gli scritti polemici del Voltaire diretti a far trionfare in Francia il sistema di Newton, l'opera del Montesquieu intesa a far conoscere le istituzioni politiche e costituzionali inglesi. In un terzo periodo l'Illuminismo entra in una fase costruttiva: abbiamo da un lato col La Mettrie e col Cabanis i primi tentativi per trarre la vita intellettuale e morale dal sustrato meccanico e fisiologico dell'uomo, dall'altro col Condillac lo sforzo per derivare dal senso la vita dello spirito; più tardi l'Elvetius

abbozza un sistema morale informato all'egoismo e al presupposto dell'uomo preoccupato solo della propria felicità: da ultimo il barone d'Holbach in un'opera che fu il codice o la bibbia del materialismo del secolo XVIII riduce a sistema le leggi del mondo fisico e morale. E parallelamente a questa concezione naturalista e meccanicista del mondo e della vita vediamo per opera del Diderot, del Rousseau, del Morelly, del Mably risorgere la fede in uno stato di natura, sinonimo di moralità e di felicità, vediamo l'opera della ragione e della volontà invocata a dar origine e svolgimento alla società e allo Stato. E quest'ultima corrente di natura ideale e che aveva per se l'autorità di quasi due secoli di speculazione, più consentanea alle tendenze razionaliste di un'epoca per la quale le concezioni materialiste erano premature, finì per prevalere e per dare al movimento illuminista quel carattere ideale e razionale nel quale si manifesta nella rivoluzione francese.

78. — In Germania l'Illuminismo francese penetrò per l'influenza personale di Federico il Grande, la cui corte divenne il ritrovo geniale delle più elette intelligenze dell'epoca. Il favore che il grande uomo di stato dimostrò per il movimento di idee sorto dall'Illuminismo rispondeva oltrechè a un bisogno della mente, ad un alto disegno politico. Preoccupato della rigenerazione intellettuale e morale del suo popolo Federico il Grande comprese come l'avvenire di esso dipendeva dal grado nel quale avrebbe partecipato alle nuove correnti di pensiero. Ma astraendo dalle tendenze e dalle vedute politiche personali di Federico II devesi riconoscere che il materialismo inglese e francese non trovò accoglienza in Germania, nè prevalse contro l'idealismo spiritualista che poneva capo al Leibnitz (1), per quanto non si possa negare che anche la speculazione del Leibnitz e del Wolff informata all'eudemo-

(1) Cfr. Lange, *Histoire du matérialisme*, Paris, 1877 (trad. francese), I, Parte quarta, c. IV.

nismo etico-giuridico e all'ottimismo subisse in qualche misura l'influenza dei tempi illuminati (1).

Senza confronto più notevole e significativa fu l'opera spiegata in Germania nel secolo XVIII dai cultori del diritto naturale non tanto nel campo teoretico, quanto nel campo pratico delle riforme giuridiche, sia come insegnanti nelle Università, sia come consiglieri nelle corti. Ben si può affermare che la causa della libertà politica e religiosa e del progresso delle idee che in Francia fu sostenuta dagli Enciclopedisti, in Germania fu l'opera dei giuristi e dei filosofi che uscirono dalla scuola del diritto naturale (2). Lo stesso Federico il Grande quando volle affrontare la riforma della legislazione e della procedura nei suoi Stati, chiamò a suo collaboratore di fiducia quel Samuele di Cocceio che fu tra i maggiori e più autorevoli rappresentanti del diritto naturale in Germania nel secolo XVIII (3).

79. — In Italia l'Illuminismo si manifesta più che nell'opere degli scrittori, nelle riforme giuridiche ed economiche attuate dai principi. Le diverse correnti di pensiero che si svolsero dall'Illuminismo penetrarono anche in Italia sopratutto il sensismo filosofico, il contrattualismo giuridico: ma è certo che in Italia non assistiamo alle aberrazioni a cui si abbandonarono gli scrittori francesi, mentre devesi riconoscere che gli intenti pratici dell'Illuminismo si tradussero in una serie di leggi e di riforme dovute all'iniziativa e alla sapienza dei principi.

Sotto questo aspetto lo studio non ancora fatto dell'Illuminismo italiano presenta uno speciale interesse, sopratutto per

---

(1) Cfr. Cantoni, *E. Kant*, Milano 1884, vol. II, capo I.

(2) Cfr. sui rapporti tra la libertà religiosa e la scuola del diritto naturale in Germania Ruffini, *La libertà religiosa*, Torino, Bocca, 1901, I, capo III, § 12.

(3) Cfr. Trendelenburg, *Friederich der Grosse und sein Grosskanzler Samuel von Cocceji. Beitrag zur Geschichte der ersten Iustizreform und des Naturrechts*, Berlino 1863.

gli studiosi delle scienze giuridiche ed economiche, i quali possono trovare in Italia l'attuazione anticipata di quelle riforme legislative e finanziarie che altrove furono provocate dai torbidi rivoluzionari. E bisogna riconoscere che in Italia i principi meno stretti alla tradizione, più a contatto col popolo seppero attuare quanto di meglio l'Illuminismo in sè riuniva spontaneamente, con perfetta coscienza, senza attendere la pressione degli avvenimenti. Nello studio poi dell'Illuminismo italiano non può trascurarsi un elemento non derivato dal di fuori ma del tutto nostro, la tradizione cioè del pensiero del Vico, che si rivela, come già accennammo, in tutte le opere uscite dalle menti più elette dell'epoca e che senza dubbio concorse a dare un indirizzo pratico, un fondamento più saldo, una fisionomia particolare all'Illuminismo italiano.

Ma l'argomento da noi appena sfiorato dell'Illuminismo italiano merita per la sua importanza una trattazione speciale, e qui non si voleva che richiamare l'attenzione sul carattere generale ch'esso presenta e per cui si distingue dall'Illuminismo francese e tedesco.

80. — La scuola del diritto naturale non ha solo stretti rapporti coll'Illuminismo ma rientra come elemento integrante nel nuovo indirizzo filosofico che si personifica in Emanuele Kant. Il Kantismo se fu per il suo stesso carattere critico una reazione contro la speculazione filosofica dei secoli XVII e XVIII, rappresenta d'altra parte uno svolgimento di quelle idee che la scuola del diritto naturale aveva in due secoli elaborato. Il carattere di reazione si rivela sopratutto nella parte teoretica della speculazione kantiana. La critica della conoscenza e della ragione umana nella ricerca del vero, che il Kant considerava come il problema fondamentale della filosofia, era implicitamente la critica e la condanna di tutti i sistemi usciti dalle diverse scuole filosofiche, nessuno dei quali aveva rispettato quei limiti oltre i quali la ragione umana non può conoscere il vero. Per questa parte il Kant si contrappone al passato e apre vie nuove alla speculazione

filosofica. Ma sul terreno della filosofia pratica il Kant, rinnegando le sue premesse teoretiche, viene per ciò solo a ricongiungersi colle correnti di pensiero dell'epoca sua e senza confondersi con esse se ne vale per la sua concezione etico-giuridica. Questa, osserva il Cantoni, mentre nel suo contenuto si oppose alle tendenze del tempo, si conforma pienamente a queste ne' suoi procedimenti e nel suo metodo, poichè anch'essa non ha alcun riguardo alla storia e segue l'uso che allora si aveva di ridurre tutto quanto concerne la politica, il diritto, la vita sociale dei popoli, a teorie astratte e geometriche smentite dalla realtà (1). Nel campo etico-giuridico il Kant si presenta come avversario risoluto dell'eudemonismo e delle tendenze filantropiche del dispotismo del suo tempo, che costituivano i caratteri salienti dell'Illuminismo tedesco. Il concetto del bene per rispondere veramente a ragione, ossia per rivestire i caratteri della necessità e della universalità, deve sciogliersi da qualunque considerazione soggettiva. Ma il bene a cui intende la ragion pratica, ossia la volontà libera e ragionevole dell'uomo può considerarsi sotto due aspetti, come bene assoluto considerato in sè stesso, come bene relativo considerato nelle relazioni esterne degli uomini tra loro (2).

Su questa distinzione fonda il Kant quella tra morale e il diritto, e in ordine ad essa integra l'opera della scuola del diritto naturale. Mentre il Thomasius aveva fondato la distinzione tra l'onesto e il giusto principalmente sul carattere positivo o negativo dell'uno o dell'altro, il Kant ne cerca il fondamento nella interiorità o esteriorità dell'atto. Il diverso criterio adottato nulla toglie al merito di quelli che prima del Kant intuirono l'importanza non solo teorica ma pratica di una distinzione che tendeva a segnare i limiti dell'azione

---

(1) Cfr. Cantoni, *Op. cit.*, II, c. 6, § 4 ove fa l'esame critico della filosofia giuridica e politica di Kant.

(2) Cfr. sulla filosofia giuridica del Kant, Carle, *Vita del diritto*, 2ª ed. Torino, Bocca, pag. 321 e seg.

dello Stato nei suoi rapporti coll'individuo e a stabilire quella sfera d'interiorità che deve considerarsi interamente sottratta a qualsiasi coazione esteriore e da cui si originano i cosi detti diritti soggettivi dell'uomo e del cittadino.

La concezione stessa di un diritto naturale non è abbandonata dal Kant, ma è solo presentata sotto un diverso aspetto. Egli non cerca il fondamento del diritto naturale nella esperienza e nell'osservazione empirica dell'uomo come l'Hobbes e neppure nell'autorità e nell'universale consenso come Grozio, ma nella ragione stessa, e riduce tutta la scienza del diritto alla cognizione sistematica del diritto naturale. Da ultimo per ciò che riguarda il concetto e le funzioni dello Stato, il Kant se non si foggiò uno stato di natura, vagheggiò certo uno stato di ragione, ossia uno stato che i moderni chiamerebbero piuttosto di diritto, non avente altro scopo all'infuori di quello di garantire il diritto ossia di assicurare l'accordo delle libertà. Che se un siffatto concetto dello Stato non può confondersi collo Stato sognato dagli Illuministi e dai giusnaturalisti, che ha per fine la felicità e il perfezionamento dei cittadini, non vi è dubbio che nei due casi il metodo seguito per costrurlo è identico e lo Stato giuridico di Kant è una costruzione altrettanto astratta e arbitraria quanto è più forse dello Stato paterno di Thomasius e di Wolff. Sotto l'aspetto pertanto del metodo seguito, dei risultati ottenuti noi dobbiamo considerare la dottrina giuridica del Kant un naturale svolgimento della dottrina elaborata dagli spiriti illuminati del secolo XVIII, che in Germania all'epoca in cui sorse Kant, si confondono coi seguaci della scuola del diritto naturale.

INDICE

—

Pag.

§ 1. — *Generalità* 5-11

SOMMARIO: 1. Scienza e filosofia nel XVII secolo — 2. La filosofia e la riforma cartesiana — 3. Le scienze morali e l'indirizzo razionale — 4. Caratteri propri dei sistemi metafisici — 5. Valore e significato della scuola del diritto naturale — 6. Il rapporto tra morale e diritto secondo la scuola del diritto naturale.

§ 2. — *Cenni sulla concezione etico-giuridica del Medio Evo e del Rinascimento* 12-27

SOMMARIO: 7. La concezione etico-giuridica nel Medio Evo — 8. nella filosofia scolastica — 9. in Dante — 10. Predominio e decadenza della dottrina morale scolastica — 11. Il Rinascimento in ordine alla morale — 12. L'ideale morale della Riforma — 13. Il Rinascimento e la riforma in ordine alle scienze giuridiche — 14. La formazione degli Stati moderni e i giureconsulti filosofi — 15. La scienza del diritto naturale — 16. Il rapporte tra morale e diritto nei cultori del diritto naturale — 17. Classificazione dei sistemi metafisici.

§ 3. — *Ugone Grozio e la scuola giuridica nelle scienze morali* 28-48

SOMMARIO: 18. Genesi del diritto e dello stato di natura — 19. L'età di Ugone Grozio — 20. Il metodo di Grozio — 21. La concezione giuridico-sociale di Grozio — 22. Il rapporto tra morale e diritto, tra individuo e Stato in Grozio — 23. Importanza di Grozio nella storia delle scienze morali — 24. La dottrina etico-giuridica di Pufendorf — 25. La scienza del diritto naturale nel XVII secolo — 26. Thomasius nella storia del diritto naturale — 27. Thomasius e l'epoca sua — 28. La questione del rapporto tra morale e diritto nel sistema di Thomasius — 29. Scolastici e romanisti contro la scuola di Grozio — 30. Le scienze morali e i giureconsulti filosofi.

Pag.

§ 4. — *Tommaso Hobbes e l'indirizzo empirico nelle scienze morali* 49-93

SOMMARIO: 31. Bacone e sua posisione nella storia del pensiero — 32. Bacone e le scienze morali — 33. Etica e scienza civile in Bacone — 34. Il metodo di Hobbes — 35. Hobbes e i suoi tempi — 36. Sistema etico-giuridico di Hobbes — 37. Il rapporto tra morale e diritto in Hobbes — 38. L'opposizione a Hobbes: Cumberland — 39. Locke e i suoi tempi — 40. Morale e diritto in Locke — 41. Da Locke a Hume — 42. Hume e i suoi tempi — 43. Filosofia di Hume — 44. Rapporto tra morale e diritto in Hume — 45. A. Smith e sua importanza — 46. Sistema etico-giuridico di Smith — 47. Conclusione.

§ 5. — *L'indirizzo cartesiano nelle scienze morali* . . 94-136

SOMMARIO: 48. Cartesio e l'epoca sua — 49. Cartesio e le scienze morali — 50. Malebranche e l'indirizzo spiritualista-cartesiano nelle scienze morali — 51. L'Olanda e il sistema etico-giuridico di Spinoza — 52. Le condizioni politiche e religiose della Germania nel secolo XVII — 53. La dottrina etico-giuridica di Leibniz — 54. L'opera metodica del Wolff — 55. Parallelo tra l'indirizzo filosofico e giuridico nelle scienze morali.

§ 6. — *Vico e le scienze etico-giuridiche in Italia* . 137-213

SOMMARIO: 56. Condizioni generali d'Italia nel secolo XVII — 57. Galileo e la filosofia naturale — 58. Gli studi giuridici e il rinnovamento della filosofia in Italia — 59. Vicende degli studi giuridici in Italia — 60. Gli studi giuridici in Napoli nella prima metà del secolo XVII: giureconsulti pratici — 61. Il progresso degli studi giuridici in Napoli nella seconda metà del secolo XVIII: giureconsulti eruditi: d'Andrea e Gravina — 62. La *Vita Civile* di P. M. Doria — 63. Risveglio filosofico in Napoli nella seconda metà del secolo XVII — 64. Posizione di Vico in ordine agli indirizzi filosofici del suo tempo — 65. Vico contro Cartesio e la questione del metodo nelle scienze morali — 66. Il criterio della verità nel Vico — 67. Il Vico e gli studi giuridici — 68. La filosofia del diritto nel Vico — 69. Il rapporto tra morale e diritto — 70. Il diritto nella sua formazione storica — 71. Diritto e scienza sociale — 72. Le sorti di Vico e i critici cattolici — 73. Seguaci di Vico: Stellini e Duni — 74. Conclusione.

§ 7. — *La Scuola del diritto naturale ne' suoi rapporti coll'Illuminismo e col Kantismo* 214-222

SOMMARIO: 75. Origine, sviluppo e caratteri dell'Illuminismo — 76. La scuola del diritto naturale nei suoi rapporti coll'Illuminismo — 77. L'Illuminismo in Francia e suoi caratteri — 78. L'Illuminismo in Germania e l'opera dei giuristi — 79. L'Illuminismo in Italia e suo carattere generale — 80. La scuola del diritto naturale nei suoi rapporti colla dottrina giuridica di E. Kant.